This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.

HARVARD
UNIVERSITY
LIBRARY

Ger 1715.71

HOHENZOLLERN COLLECTION

IN COMMEMORATION OF THE VISIT OF
HIS ROYAL HIGHNESS
PRINCE HENRY OF PRUSSIA
MARCH SIXTH, 1902
ON BEHALF OF HIS MAJESTY
THE GERMAN EMPEROR

PRESENTED BY ARCHIBALD CARY COOLIDGE PH.D.
ASSISTANT PROFESSOR OF HISTORY

Aus Natur und Geisteswelt
Sammlung wissenschaftlich-gemeinverständlicher Darstellungen
113. Bändchen

Luther

im Lichte der neueren Forschung

Ein kritischer Bericht von

Heinrich Boehmer
Professor in Bonn

Druck und Verlag von B. G. Teubner in Leipzig 1906

Ger 1715.71

Harvard College Library
NOV 6 1907
Hohenzollern Collection
Gift of A. C. Coolidge

22.

Alle Rechte, einschließlich des Übersetzungsrechts, vorbehalten.

Vorwort.

Dies Büchlein ist aus Vorträgen entstanden, die ich Ostern 1905 vor rheinischen Lehrern und Michaelis 1905 vor rheinischen Geistlichen in Bonn gehalten habe. Es will nichts weiter sein als ein Bericht über die wichtigsten Ergebnisse und Probleme der neueren Lutherforschung. Die freiere Form des Vortrags konnte und wollte ich bei der Niederschrift nicht ganz verwischen, den Kanzleistil der Gelehrsamkeit mußte ich soviel als möglich vermeiden. Wer selbst einmal sich veranlaßt sah, einen solchen Bericht für ein weiteres Publikum zu schreiben, der wird die Schwierigkeiten eines derartigen Versuches würdigen und dem Autor das Wohlwollen, um welches er bittet, nicht versagen. Dies Wohlwollen muß ich insbesondere für die Abschnitte 4 und 5 in Anspruch nehmen. Den Ausdruck „Begründer einer neuen Kultur" habe ich nur gewählt, weil mir „Anfänger einer neuen Kultur" zu farblos, „Kulturheros" zu rhetorisch erschien und eine kürzere Formel nicht einfiel. Was ich unter diesem Titel biete, ist eine summarische Zusammenfassung fremder Forschungen über Probleme, welche die Lutherbiographien meist gar nicht beachten, die aber für das Gesamturteil über Luthers welthistorische Stellung von größter Bedeutung sind. In Abschnitt 4 konnte ich selbstverständlich Luthers Anschauungen immer nur skizzieren, die Probleme kurz kennzeichnen, die Lösung nie eingehend begründen, die Entwickelung von Luthers Gedanken

und die Involution, die auch er als Denker in späteren Jahren erlebt hat, immer nur andeuten. Daß ich auf Belege aus den Quellen verzichte, beweist nicht, wie ich ausdrücklich bemerken möchte, daß ich die Quellen nicht eingesehen habe. In dem Literaturverzeichnis führe ich nur die wichtigsten Bücher und Aufsätze an. Die Literatur, die nach Januar 1906 erschienen ist, konnte ich nicht mehr berücksichtigen.

Bonn, 10. Juni 1906.

H. Boehmer.

Inhalt.

Seite

I. Das alte Lutherbild und die Entwickelung der Lutherforschung . . . . . 1—22

I. Das alte Lutherbild. Umfang und Charakter der Lutherliteratur 1. Der Luthertypus der bildenden Kunst 3. Der Typus wahrscheinlich eine Schöpfung des jüngeren Kranach, aber historisch nicht einwandsfrei 5. Die literarischen Lutherporträts: Geschichte des idealen Typus 7. Der Luther der Lutherfeinde 10. Ergebnis 14. II. Die Entwickelung der Lutherforschung. Die Anfänge der Kritik in der pietistischen Geschichtsschreibung 15. Charakteristik der Forschung seit Ranke 16. Probleme von sekundärer Bedeutung: Luthers Romreise, „Hier stehe ich, ich kann nicht anders", Entstehungszeit von „Ein feste Burg", Luthers Tod 19. Die Hauptergebnisse und Hauptprobleme der Forschung 22.

II. Luthers Entwickelung bis zu seiner Ächtung durch Kirche und Reich . . . . . 23—60

Die neuen Quellen für Luthers Entwickelung 23. Luthers eigene Äußerungen über seine Bekehrung 25. Glaubwürdigkeit Luthers 27. Denifles Urteil 31. Die Lösung des Problems 32. Begrenzung des Ergebnisses 33. Luthers Verhältnis zu Staupitz 34, zur Mystik 35, zu Karlstadt 36, zu Crotus Rubeanus und Hutten 37. Ergebnis 40. Der Beginn von Luthers Opposition gegen die Kirche 40. Geschichte und Bedeutung des Ablasses 42. Der Mainzer Ablaß von 1515 45. Innere Fortschritte bis 1520 50. Luthers römischer Prozeß 51. Ergebnis 59.

III. Luthers Persönlichkeit . . . . . 61—97

Das Buch des Pater Denifle 61. Der krasse Ignorant Luther 63. „die einfache Seele" und der nordische Barbar 66. der Zotenreißer und Pornograph 69. Exkurs über die Tischreden 70. Der Zorn Luthers 76. Psychologische Erklärung 78. Der Fresser und Säufer Luther 79. der Wüstling und Urist 85. der Fälscher und Lügner 90. Luthers Verhalten während der hessischen Eheirrung 91. Ergebnisse 94.

Seite

IV. Der Denker und Prophet . . . . . 98—127

Systemlosigkeit und Widersprüche in Luthers Denken 98. Das Problem 99. Versuch einer genetischen Analyse seiner Anschauungen: das Erbteil des Vaterhauses 101, das Erbteil der Schule 103. Vergleich Luthers mit älteren Kritikern und Reformern 105. Scheinbares Ergebnis 108. Kritik des Ergebnisses 109. Luther der Prophet einer neuen religiösen Anschauung und der Entdecker eines neuen sittlichen Ideals 112. Beurteilung des Resultats aus der welthistorischen Perspektive 115. Die Ansichten von Ritschl und Tröltsch 116. Luthers Religion und Ethik nicht eine neue Lösung mittelalterlich-katholischer Probleme 117. Begrenzung des Resultats: Kreuzung mittelalterlicher und moderner Anschauungen in Luthers Gedanken 121. Beispiele: Luthers Äußerungen über die Ehe 121, über den Staat 122, über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Religionspflege und über Religionsfreiheit 124. Gesamtergebnis 128.

V. Der Begründer einer neuen Kultur . . . . . 130—150

Luther kein Organisator 130, aber trotzdem ein „Kulturheros" 132, Ertrag seines Unternehmens für das wirtschaftliche Leben 132, die sozialen rechtlichen, politischen Zustände 134. Einfluß auf die öffentliche Sittlichkeit 136, auf die Entwickelung der Wissenschaft und des Unterrichtswesens 139, auf die bildende Kunst, Musik und Poesie 141, auf die Entwickelung der deutschen Sprache: Umschreibung des Problems 143. Versuch einer Lösung 145. Gesamtergebnis: Luthers Stellung in der Kulturgeschichte begründet in seiner Wirksamkeit als religiöser Reformator 149.

Übersicht über die Literatur 151

I. Das alte Lutherbild und die Entwickelung der Lutherforschung.

Wenn die Zahl der Denkmäler, Gedenkbilder, Denkmünzen, Biographien, Lob- und Schmähgedichte, Lob- und Schmähschriften als ein Maßstab für die Bedeutung einer Persönlichkeit gelten darf, dann hat keiner der Deutschen so sehr Anspruch auf den Namen eines großen Mannes, wie Martin Luther. Lutherdenkmäler erheben sich nicht nur an den alten Lutherstätten Sachsens und Thüringens, sondern auch an nicht wenigen anderen Orten Deutschlands, Skandinaviens und Österreichs, die der Reformator nie betreten, ja nicht einmal dem Namen nach gekannt hat. Bilder Luthers zieren in Sachsen und Thüringen fast jede Kirche, jedes Pfarrhaus, jedes Schulhaus, aber auch in den skandinavischen Ländern und in den baltischen Provinzen Rußlands, bei den lutherischen Eskimos und den lutherischen Tamulen, bei den Lutheranern Nordamerikas, Brasiliens, Australiens ist Luthers Bild oft der einzige Schmuck, den die schlichten Bet- und Schulhäuser aufweisen. Selbst in Rom kann man Bürgerhäuser finden, in denen das Bild des großen Ketzers umgeben von den Bildern Mazzinis und Garibaldis an der Wand prangt, obwohl die Hausfrau fleißig die Messe besucht und der Hausvater keine Gelegenheit versäumt, den Papst zu sehen.

Aber noch erstaunlicher als die Zahl der Denkmäler und Bilder ist der Umfang der Luther-Literatur. Schon im 18. Jahrhundert fühlte man mehrfach das Bedürfnis, Übersichten über diese Literatur zu veranstalten. Aber jene ersten Versuche waren sehr unvollkommen. Besseres leistete erst 1851 Ernst Gustav Vogel in seiner Bibliotheca biographica Lutherana. Allein auch Vogel hat noch manches übersehen und leider die schier unzähligen Flugschriften, Abhandlungen, Lob- und Schmähgedichte nicht mit gebucht, die schon bei Lebzeiten des Reformators erschienen sind.

Trotzdem nennt er schon mehr als 1300 Bücher und Abhandlungen über Luther. Heute würde eine vollständige Lutherbibliothek sicher mehr als 2000 Bände zählen müssen, die gelehrten und ungelehrten Aufsätze in Tageszeitungen, Wochenschriften, Monatsschriften nicht eingerechnet. Aber ebenso erstaunlich wie der Umfang, ist die Vielsprachigkeit und die Vielseitigkeit dieser Literatur. Sie ist fast so vielsprachig wie die Christenheit und sie umfaßt alle Gattungen des literarischen Schaffens. Die schöne Literatur ist durch eine Unzahl lyrischer Gedichte, ein halbes Dutzend historischer Romane und Epen und durch nicht weniger als 12 Lutherdramen in deutscher, italienischer und schwedischer Sprache vertreten. Der Katalog der belehrenden Literatur wird stattlich eröffnet durch mehr als 200 Lutherbiographien in lateinischer, deutscher, englischer, holländischer, dänischer, schwedischer, französischer, italienischer Sprache. Es folgen Bücher und Abhandlungen über Luthers Geburtsjahr, Geburtshaus, Geburtsort, über seine Eltern und Großeltern, seine Frau, seine Kinder und Kindeskinder, über seine Krankheiten und Reisen, über sein Äußeres und seine äußeren Lebensgewohnheiten, über die ihm gewidmeten Gedichte, Denkmäler, Inschriften, Medaillen usw., weiter Bücher und Abhandlungen über sein Wissen, Wirken und Wesen, über seine theologischen, philosophischen, politischen, sozialen, ökonomischen, pädagogischen, ästhetischen Ansichten und Anschauungen, über seine poetischen und musikalischen Leistungen, über seine Bedeutung für die Entwickelung der deutschen Sprache, der deutschen Literatur usw. Kurz, es gibt fast keine Begebenheit dieses merkwürdigen Lebens, die nicht den oft geradezu furchtbaren Fleiß der Lokalhistoriker herausgefordert, und fast kein Gebiet menschlicher Tätigkeit, über das man nicht nachträglich die Ansichten des Reformators festzustellen versucht hätte. Sogar seine Äußerungen über den Nachdruck von Büchern und das Öffnen von Briefen sind Gegenstand gelehrter Verhandlungen gewesen, und über die interessante Frage, was er trank, wie und wann er trank, gibt es eine ganze kleine Spezialliteratur. Viele dieser Bücher und Abhandlungen haben heute nur für den Antiquar Wert. Aber ein sehr beträchtlicher Teil ist modernen und modernsten Ursprungs. Im Verlaufe der letzten sechs Jahre sind nicht weniger als vier Lutherbiographien und fünf Lutherdramen erschienen, außerdem ein besonderes Buch über den jungen Luther, eine große katho-

lische Kontroversschrift gegen Luther (Denifle) und eine fast unübersehbare Menge von Abhandlungen und Büchern über einzelne Themata der Lutherforschung. So merkwürdig es klingt, so wahr ist es doch: über Luther wird heute noch mehr geschrieben und lebhafter gestritten, als über Goethe und Schiller, Bismarck und Napoleon; ein auffälliger Beweis dafür, daß die Menschheit noch heute, 360 Jahre nach seinem Tode, mit dem Reformator nicht fertig geworden, daß dieser längst Begrabene noch immer lebendig ist, daß sein Geist noch immer als eine lebendige Kraft im Leben der Völker sich betätigt.

Aber ist der Luther, der noch lebendig ist, der echte Luther und nicht vielmehr bloß eine ideale Schattengestalt oder ein abschreckendes Gespenst, das mit dem echten Luther nichts gemein hat als den Namen und das historische Gewand? Auf diese Frage soll uns die neuere Lutherforschung Antwort geben. Aber ehe wir den neueren Lutherforschern das Wort erteilen, müssen wir zwei Vorfragen erledigen, welche an jeden Lutherforscher herantreten: die Frage, welchen Wert hat das Lutherbild der älteren Literatur und die Frage, seit wann gibt es eine Lutherforschung im wissenschaftlichen Sinne des Wortes?

Richten wir daher unser Augenmerk zunächst auf eine Tatsache, die uns sofort mitten in die neue Lutherforschung führt und zugleich als ein Symbol für den Wert der älteren Lutherliteratur gelten darf!

Luther gehört zu den wenigen Sterblichen, deren Gesicht, wenigstens in Deutschland, fast jedermann kennt und, wo es ihm im Bilde begegnet, unschwer wiedererkennt. Nicht nur, weil es der Lutherbilder so viele gibt, sondern weil diese Bilder fast alle denselben Schnitt und Ausdruck aufweisen. Sie zeigen uns fast alle einen Mann in der behäbigen Fülle des Alters mit einem breiten Bauerngesichte, auffallend starken Kinnbacken, etwas schwammigen Zügen, merkwürdig vollem Lockenhaar, kleinen, sanft blickenden Augen. Dieser Typus steht so fest, und das Publikum ist so an ihn gewöhnt, daß selbst Ernst Rietschel von ihm nicht abzuweichen wagte, als er das berühmte Wormser Denkmal schuf, obwohl er genau wußte, daß Luther 1521 ganz anders aussah, als er jetzt auf dem Lutherplatze zu Worms sich präsentiert. Diesen Typus wiederholen auch die modernsten Künstler mit einer ihnen sonst nicht eigentümlichen Beständigkeit, Physiognomiker stellen an ihm in aller Harmlosigkeit ihre Beobachtungen an,

ja kühne Rassentheoretiker haben hurtig, wie es in ihrer fröhlichen Wissenschaft Brauch ist, aus ihm schon geschlossen, daß dem Blute des Reformators slavisches Blut in starker Mischung beigesetzt gewesen sei. Der Historiker hegt gegenüber all solchen populären Typen von vornherein ein starkes Mißtrauen. Aber ist dies Mißtrauen in unserem Falle gerechtfertigt? Der Lutherkopf ist doch sicherlich keine freie Phantasieschöpfung, wie der in Dürers Wiedergabe unsterblich gewordene Karl der Große der mittelalterlichen Kunst. Er geht zurück, wie jedermann weiß, auf die vielen hundert Lutherporträts des alten Meisters Lukas Müller aus Kranach, und als sein klassisches Muster — das kann man noch heute gedruckt lesen — ist das berühmteste Bild dieses Meisters zu betrachten, das Altarbild in der Stadtkirche zu Weimar. Da hat Kranach, behauptet man, den Reformator so dargestellt, wie er im Gedächtnis der Völker fortlebt und fortleben wird.

Allein was die Kompendien und Schulbücher der Kunstgeschichte bieten, steht nicht immer auf der Höhe der Zeitbildung. Mustern wir an der Hand eines kundigen Führers unserer Tage (Paul Flechsig, Kranachstudien. 1897) einmal den künstlerischen Nachlaß des alten Kranach, dann erleben wir eine Überraschung nach der anderen. Zunächst erfahren wir nicht ohne einiges Befremden, daß dieser Nachlaß noch längst nicht gründlich gesichtet ist. Wir erfahren weiter, daß von den vielen Hunderten Lutherporträts des 16. Jahrhunderts bislang nur drei Bilder in Öl und zwei Kupferstiche mit Sicherheit als Werke des alten Kranach betrachtet werden dürfen. Wir erfahren endlich, daß die klassische Darstellung des Typus, das Weimarer Kirchenbild, nicht von dem alten Kranach, sondern nachweislich erst zwei Jahre nach Kranachs und ganze neun Jahre nach Luthers Tode von Lukas Kranach dem Jüngeren gemalt worden ist, der zwar auch ein tüchtiger Künstler war, aber an den berühmten Vater doch nicht heranreichte. Sehen wir uns dann die zweifellos echten „Kranachs“*)

*) Luther als Mönch en face, Kupferstich von 1520, Luther als Mönch im Profil, Kupferstich von 1521. Luther als Junker Jörg, Ölbild, gemalt im Dezember 1521, schlecht erhalten, heute in der Leipziger Stadtbibliothek, 2 Porträts in der Galerie Kaufmann zu Berlin; vielleicht auch das kleine Rundbild von 1525 in der Lutherhalle zu Wittenberg, H. Flechsig, Kranachstudien, S. 257 ff. Kranachwerk Taf. 76, 84, 85.

an, so bemerken wir sogleich, daß sie an den typischen Lutherkopf fast gar nicht erinnern. Selbst sehr gute Lutheraner, die das Gesicht „des Doktors", wie die Wenden sagen, so gut kennen wie das Gesicht ihres Vaters, werden ihn hier zunächst nicht erkennen. Der typische Lutherkopf taucht zuerst soviel ich sehe, auf dem sogenannten Epitaphium Lutheri auf, einem für Massenabsatz hergestellten Holzschnitte aus der Zeit nach Luthers Tode. Dieser Holzschnitt ist zwar aus der Kranachschen Werkstatt hervorgegangen, aber er rührt kaum von dem alten Kranach her — denn der stand 1546 schon im 75. Lebensjahre — sondern von seinem Sohne Lukas, der längst die Seele des väterlichen Geschäftes war. Aber auch hier präsentiert sich „der Doktor" doch recht erheblich anders, als auf den bekannten Bildern von Schwerdgeburth, Gustav König, Spangenberg oder gar in der Luthergalerie von Wartburger-Weimar: die Züge sind viel schärfer und markiger. Der Mund ist fest geschlossen. Auf der Mitte der Stirne kräuselt sich das Haar zu einem leichten Wirbel. Zwischen den Brauen zeigt sich eine regelrechte Zornfalte, und über dem rechten Auge dräut eine gewaltige Warze. Allein die größte Überraschung, die uns beschieden ist, ist vielleicht die Erkenntnis, daß auch keines jener alten und zweifellos echten Kranachbilder ganz zu den auf uns gekommenen Beschreibungen von Luthers Äußerem stimmt. Keines zeigt die merkwürdig stramme, ja steife Körperhaltung — also, daß er sich mehr hinter sich als für sich neiget, keines gibt auch nur entfernt eine Vorstellung von dem Ausdrucke der dunkeln, dämonischen Augen — die da blinzen und zwitzerln wie ein Stern, also daß sie nicht wohl können angesehen werden. Diese so charakteristische, reckenhafte Gebärde des Leibes, diese Falkenaugen, Löwenaugen, Basiliskenaugen, die Freund und Feind zu allen Zeiten aufgefallen sind, hat auch der alte Kranach nicht wiederzugeben verstanden. Das Modell war auch in diesem Falle größer als seine Kunst, und er war leider der größte unter den wenigen Künstlern, die Luthers Antlitz studiert haben. Schon sein Sohn, der jüngere Lukas, kann mit ihm, wie bemerkt, nicht auf eine Stufe gestellt werden, geschweige denn die obskuren Künstler, die am 18.—21. Februar 1546 den toten Luther porträtiert haben: Lukas Fortenagel von Halle war, wie schon die falsche Perspektive des bekannten Bildes „Luther auf dem Sterbebette" zeigt, nicht einmal technisch seiner Aufgabe gewachsen, und der ungenannte

Wachsbildner, von dem die berühmte Totenmaske des Reformators in der Marienbibliothek zu Halle herrührt,*) gehörte sicher auch nicht zu den Meistern seiner Profession. Die großen deutschen Porträtmaler jener Zeit, Dürer, Holbein, Amberger haben Luther leider nie gesehen: Dürer hatte zwar ernstlich die Absicht, „den gottgeistigen Menschen, der ihm aus großen Ängsten geholfen, zu langer Gedächtnuß zu kunterfetten und in Kupfer zu stechen", aber er ist nicht mehr dazu gekommen. Die anderen haben überhaupt sich nie bemüht, dieses interessantesten Objektes, das ihnen die Zeit darbot, sich zu bemächtigen. Welchen Verlust dies auch für die Lutherforschung bedeutet, kann man einigermaßen ermessen, wenn man die Melanthonbilder aus Kranachs Werkstatt mit dem kleinen Kupferstiche, auf dem Dürer, und mit der Rotstiftzeichnung, auf der Holbein die Züge des praeceptor Germaniae verewigt hat, genauer vergleicht. Auf den Porträts aus der Kranachschen Werkstatt sieht Melanchthon meist so hungrig, elend und armesünderhaft darein, daß er das Mitleid des Beschauers erregt. Auch auf dem besten, dem Wartburgbilde, macht er nicht gerade einen bedeutenden Eindruck. Aus Dürers und Holbeins Darstellung aber ersieht man sofort, daß der Magister Philippus ein Mann von höchster Regsamkeit und Kraft des Geistes, ja ein Genie war.

Wir müssen uns also mit der Erkenntnis befreunden, daß wir nicht viele, sondern kein einziges wirklich gutes und ganz ähnliches Porträt des Reformators, nicht hunderte, sondern nur ganz wenige Lutherbilder von der Hand des berühmten Kranach besitzen. Auf diesen wenigen echten aber, die wir bislang kennen, und die uns den Reformator auf der Höhe seiner Kraft zeigen, suchen wir den typischen Lutherkopf vergebens. Denn dieser Typus ist aller Wahrscheinlichkeit nach nicht eine Schöpfung des alten, sondern des jungen Lukas Kranach. Damit ist schon gesagt, daß er nicht ein freies Produkt der künstlerischen Phantasie ist, wie der Karl der Große Dürers: das Antlitz des alten, kranken,

*) Diese Maske gilt vielfach als getreueste Darstellung von Luthers Gesicht. Aber sie ist erstens vier Tage nach Luthers Tode aufgenommen, zu einer Zeit also, wo die Zersetzung der Leiche bereits begonnen hatte. Denn Luther ist einem Schlaganfall erlegen, und bei Schlagfluß tritt die Zersetzung sehr rasch ein. Zweitens hat die Maske im Laufe der Zeiten Schaden erlitten und ist nachweislich an Mund und Augen stark nachgebessert worden.

verbitterten Luther schaut uns daraus an. Aber schon der jüngere Lukas hat begonnen diese Spuren des Alters in seinen späteren Darstellungen des Reformators wegzuidealisieren. Das beweist unter anderem das Weimarer Kirchenbild. Und seinem Beispiele sind alle neueren Künstler gefolgt, ja sie haben den idealisierten Typ immer mehr idealisiert, und meist dabei das Markige und Männliche, das in den Werken des jüngeren Lukas noch scharf hervortritt, immer mehr wegretouchiert. Man darf wohl behaupten: in dem weitest verbreiteten dieser modernen „Idealbilder", dem Öldruck „Luther in der Pelzschaube", der so viele Kirchen „ziert", würde selbst die Doktorissa Katharina, wenn sie des Anblicks sich erfreuen könnte, ihren Doktor nicht wiederzuerkennen vermögen.

Allein was schadet es im Grunde, daß all die unzähligen Lutherbilder, welche Kunst und Kunsthandwerk im Laufe der Zeiten erzeugt haben und jahraus, jahrein noch erzeugen, dem gewaltigen Urbilde mehr oder weniger unähnlich sind und stets unähnlich sein werden, wenn nur in der biographischen und historischen Literatur ein getreues Bild von dem geistigen Wesen des Reformators sich erhalten hat? Gewiß! aber es fragt sich, ob die Literatur ganz jener Anforderung entspricht. Ich glaube nicht. Eine genauere Prüfung jener literarischen Lutherporträts liefert fast ganz dasselbe Ergebnis wie eine genauere Prüfung der Lutherporträts der bildenden Künste: auch diese literarischen Lutherporträts sind sich untereinander, namentlich soweit sie für weitere Kreise berechnet sind, recht ähnlich, aber dem Urbilde mehr oder weniger unähnlich. Auch sie sind nicht im strengen Sinne des Wortes Porträts, sondern Darstellungen eines Typus. Nur hat man nicht einen, sondern zwei Typen zu unterscheiden, einen idealisierenden Typus, bei dessen Gestaltung die Liebe, und einen karikierenden Typus, bei dessen Entstehung der Haß als stiller Mitarbeiter tätig gewesen ist, oder einen Typus der Liebe und einen Typus des Hasses.

In der Geschichte des idealen Typus spiegelt sich bis zu einem gewissen Grade die geistige Entwickelung der protestantischen Welt seit dem 16. Jahrhundert. Denn jedes Zeitalter hat das überlieferte Bild des Reformators nach seinen Idealen etwas umgestaltet, jedes Zeitalter hat auch in seinem Antlitz neue Züge entdeckt oder schon bekannte stärker hervorgehoben. Dem 16. Jahrhundert ist der Reformator mehr als ein großer Mensch:

er gilt, wie Dürer sagt, als eine „gottgeistige", eine inspirierte Persönlichkeit, von deren Kommen schon in der Bibel und von den Propheten des Mittelalters geweissagt worden ist, als der Prophet Germaniens, den Gott selbst berufen, erleuchtet und durch außerordentliche Taten als sein auserwähltes Rüstzeug beglaubigt hat. Diese religiöse Auffassung von Luthers Person und Werk beherrscht die älteste protestantische Lutherbiographie, die Lutherpredigten des Johann Mathesius, sie blickt sogar in der Konkordienformel durch (S. D. VII, 28), sie ist endlich von den lutherischen Dogmatikern als eine Art Glaubensartikel betrachtet worden, den sie ganz nach dem Muster anderer Glaubensartikel umständlich und gelehrt in ihren Systemen erörterten. Anders stellte sich der Pietismus zu Luthers Person und Werk. Auch er suchte den Reformator zunächst für sich mit Beschlag zu belegen: er feierte ihn darum besonders als großen Beter und Glaubenshelden, ja als eigentlichen Urheber der pietistischen Kirchlein in der Kirche. Aber er fühlte doch bald, daß gerade dieser Mann nicht zum Vorbilde pietistischer Frömmigkeit sich eigne, und so übte er denn schon hier und da entschlossen an ihm Kritik im Sinne des pietistischen Ideals. Der Historiker des Pietismus, Gottfried Arnold, läßt ihn z. B. nur in den ersten 7 Jahren seines reformatorischen Wirkens, als er noch unter dem Kreuze und Drucke stand, als das Bildnis eines wahren evangelischen Christen und Lehrers gelten, an dem späteren Luther hat er sehr viel auszusetzen. Was die Pietisten an dem Reformator störte, seine Weltoffenheit und seine scharfe Opposition gegen alle Formen katholischer Frömmigkeit, das machte den „Kirchenverbesserer", den Aufklärern und Rationalisten gerade lieb und teuer. Auch sie aber faßten ihn daneben noch ganz naiv auf als einen Propheten ihrer Ideale. Sie priesen ihn demgemäß als Aufklärer, als den Vorkämpfer der Vernunft wider die Unvernunft und den Aberglauben, „womit die Herrschsucht der Priester die Religions- und Sittenlehre verunstaltet hat", und zugleich als Vorkämpfer der Glaubens- und Gewissensfreiheit. Noch in einem Nachtwächterliede auf das Jahr 1817 heißt es: „Hört ihr Herren und laßt Euch sagen, der Geist ist nicht mehr in Fesseln geschlagen. Gedenket an Luther, den Ehrenmann, der solche Freiheit Euch wiedergewann." Und im selben Jahre widmete der rationalistische Normaldogmatiker Wegscheider die zweite Auflage seiner Dogmatik den Manen Martin Luthers als des Begründers und Vorkämpfers der

„Gedankenfreiheit". Allein schon in der Blütezeit der Aufklärung versuchten sich andere Stimmen hier und da Gehör zu verschaffen; Justus Möser und Gottfried Herder hatten schon damals den deutschen Mann Luther gleichsam wieder entdeckt. Schon sie feierten Luther daher nicht nur als „Mitreformator unseres ganzen jetzt so aufgeklärten Europa", sondern vor allem „als patriotischen großen Mann", als Hauptbegründer einer nationalen Kultur. Diese nationalistische Auffassung erlangte im Zeitalter der Befreiungskriege die größte Verbreitung. Namentlich der studierenden Jugend jener Tage erschien der Reformator als ein Urbild deutscher Art, als der ideale Vertreter deutscher Frömmigkeit, deutschen Mannesmutes, deutschen Freiheitssinnes. Im Laufe des 19. Jahrhunderts hat jene naive Manier der Idealisierung, die dem historischen Helden flugs die eigenen Ideale beilegt, mehr und mehr aufgehört. Aber sie wirkt nach bis auf den heutigen Tag. Wenn man den ganzen Luther nicht mehr für sich in Anspruch nehmen will und kann, so doch ein Stück des ganzen Luther. Natürlich offenbaren sich dabei immer sehr große Verschiedenheiten des Urteils und der Auffassung. Die strengen Neulutheraner lehnen den jungen Luther als „eine noch ungeläuterte, in subjektivistischen Extravaganzen sich herumwerfende Persönlichkeit" (Kliefoth) rund ab, sie lassen nur den alten Luther als Muster und Meister gelten. Dagegen will der liberale Protestantismus gerade von dem alten Luther nichts wissen. Nur der Luther, der die Bannbulle verbrennt und in Worms vor Kaiser und Reich unerschütterlich bei seiner Überzeugung beharrt, der Luther der Jahre 1517—1523 ist ihm ehrwürdig und teuer. Aber dieser Luther ist eigentlich nicht der echte Luther. „Luther war in jenen herrlichen, aber kurzen Frühlingstagen der Reformation über die Schranken seines Wesens hinausgehoben. Er ist aber sehr bald, wie es nicht anders geschehen konnte, zu seiner Beschränkheit zurückgekehrt. Alles was man seinen Epigonen vorzuwerfen pflegt, die Verkehrung des Evangeliums in eine Lehre, das Pochen auf den Buchstaben der Schrift, die Vernachlässigung des Sittlichen über der Lehre hat er selber verschuldet." (Harnack.) Daneben erfreut sich in den Kreisen des liberalen Protestantismus noch jene ältere nationalistische Auffassung großer Beliebtheit, für welche der Reformator Luther ganz hinter dem deutschen Mann und Nationalhelden Luther zurücktritt. Gustav Freytags Lutherbiographie, die nur den deutschen Mann Luther schildern

will, als ließe sich der deutsche Mann Luther von dem Theologen Luther trennen, ist für diese Auffassung und Stimmung ein charakteristisches Beispiel. Noch die jüngste der größeren Biographien, die von Hausrath, verrät hier und da den Einfluß jener nationalen und liberalen Geschichtsbetrachtung. Denn es ist sicher kein Zufall, daß gerade die Darstellung der religiösen Kämpfe des Reformators dem geistreichen Verfasser am wenigsten gelungen ist. In der Mehrzahl der populären Lutherbiographien aus neuerer und neuester Zeit macht sich dagegen ein anderer eigentümlicher Charakterzug des deutschen Bürgertums stark geltend. Das Herbe und Derbe, Volkstümliche und Gewaltige, Rauhe und Urwüchsige in der Physiognomie des Reformators ist hier ganz verwischt. Der Löwe ist gleichsam in eine zahme Hauskatze verwandelt worden. Zwar zürnt er gelegentlich, aber dieser Zorn hat nicht viel zu besagen. Es ist der alte wohlbekannte deutsche Haustyrannenzorn, der viel Getöse macht, aber niemandem wehe tut. Kurz der Schrecken aller Philister seiner Zeit ist ganz als ein echter deutscher Hausphilister dargestellt und präsentiert sich darum meist so hausbacken brav, so nüchtern und trocken, daß selbst der eingeschworene Philister in seiner Gesellschaft in aller Stille sich herzlich langweilt.

Allein es ist dafür gesorgt, daß diese philiströse Geschichtsbetrachtung und Heroenmalerei sich nicht mehr allzu breit machen kann.

Ein berühmter Jurist hat einmal gesagt: Das deutsche Volk hat dreimal geliebt, Karl den Großen, Luther, Bismarck. Mit eben demselben Rechte könnte man sagen: Das deutsche Volk hat dreimal gehaßt, Karl den Großen, Luther, Bismarck. Keinen aber hat es stärker geliebt und gehaßt und keinen liebt und haßt es heute noch mehr als Luther. Ja, es scheint fast, als wäre der Haß gegen Luther heute stärker und aufrichtiger als die Liebe. So rührig, so geschäftig ist er, so eifrig bemüht, den Mann, der anderen als ein Held erscheint, als einen großen Verbrecher zu erweisen.

In diesem Hasse fanden sich schon bei Lebzeiten des Reformators zwei mächtige Parteien, die sonst mit leidenschaftlicher Feindschaft sich bekämpfen, der revolutionäre Radikalismus und die katholische Partei. Um Luthers Lehre zu diskreditieren, griffen beide auch Luthers Person an und in diesem Bestreben entwarfen sie ein Bild von Luthers Person und Charakter, das sich von

den Idealbildern der Evangelischen wie Tag und Nacht unterscheidet. Das Lutherbild des revolutionären Radikalismus geht in seinen ersten Umrissen zurück auf Thomas Münzer. Breit ausgeführt ist es aber erst im 19. Jahrhundert von den Geschichtschreibern des radikalen Bürgertums und der Sozialdemokratie. Maßgebend für das Urteil über den Reformator ist hier ausschließlich seine Abneigung gegen die radikale Politik von Münzer und Genossen und sein Verhalten während des Bauernkrieges. Jene trägt ihm den Ehrennamen ein „geistloses, sanft lebendes Fleisch von Wittenberg," dieses die anmutigen Titel: blutgieriger Scharfmacher, feiler Fürstenknecht, volksfeindlicher Ordnungspfaffe usw. Aber der Radikalismus hat sich nie sehr viel um die Geschichte gekümmert. Um so eifriger war die katholische Partei von jeher bemüht, aus der Geschichte Waffen für den Kampf der Gegenwart zu gewinnen. Ehe noch die Lutheraner Zeit gefunden hatten, eine ausführliche Lutherbiographie zu verfassen, erschien bereits (1549) die erste katholische Lutherbiographie. Ihr Urheber war ein alter Widersacher Luthers, der seit dem Tage von Worms unermüdlich mit dem Reformator das Schwert gekreuzt hatte, der Breslauer Domherr Johann Cochläus aus Wendelstein. Das Bild, welches Cochläus und seine Kampf- und Zeitgenossen von Luther entwarfen, war im Grunde nur das Gegenbild des evangelischen Idealporträts. Erschien Luther dort als ein gottgeistiger Mensch und Prophet, so erscheint er hier durchaus als ein Kind des Teufels: der Leibhaftige hat ihn im Ehebruche mit der Margarete Lutherin gezeugt. Schon als Kind zeigte er daher ein so fremdes und wildes Wesen, daß die eigene Mutter später bedauerte, den Wechselbalg nicht schon in der Wiege ermordet zu haben. Im Kloster verriet er dann deutliche Spuren von Besessenheit. Noch auffälliger aber bekundete sich seine teuflische Art in seinem späteren Leben. Als es mit ihm zu Ende ging, war selbstverständlich auch der Teufel zur Stelle. Er hat, wie sich's gebührt, seinen getreuen Evangelisten gleich mit zur Hölle genommen. Diese diabolische Theorie leuchtete den Katholiken so ein, daß sie bis Ende des 18. Jahrhunderts sich des größten Beifalls erfreute. Ließ man Luther wenigstens als Menschen gelten, so schilderte man ihn doch als den deutschen Catilina, also als großen Verbrecher oder, wie Pallavicini, als wilden Zyklopen, dessen fruchtbarer und starker Geist nur riesige Fehlgeburten hervorgebracht habe und dessen vielgepriesener

Mut lediglich der Mut einer verzweifelten Bestie gewesen sei. Auch diese Auffassung fand viel Anklang: in Bayern z. B. ließen die Bauern bei ihren Fastnachtsumzügen noch zu Beginn des 19. Jahrhunderts den Luther mit seiner Kathi neben dem bayrischen Hiesl und dem berühmten Schinderhannes einhermarschieren. Im 19. Jahrhundert tritt die Teufelstheorie zurück, die Kriminaltheorie behauptete sich dagegen; nur versuchte man sie dem modernen Bewußtsein etwas mundgerechter zu machen. In diesem Bestreben charakterisierte z. B. der österreichische Mönch und Irrenarzt Bruno Schön den Reformator als geistig minderwertigen Dekadenten, der zeitweilig an Verfolgungs- und Größenwahn, Halluzinationen und Illusionen, übermäßiger geschlechtlicher Aufregung und transitorischer Geistesverwirrung gelitten habe. Noch besser traf den Geschmack der Zeit der Pater Denifle, indem er der Bemerkung eines seiner Kritiker folgend auf Luther den Begriff des Übermenschen anwandte. Nur wertete er diesen Begriff ganz anders als sein berühmter Urheber. Übermensch bedeutet nämlich bei ihm ebensoviel wie verbrecherischer Unmensch. Als einen solchen Unmenschen, als einen Niedergangstypus, als eine Inkarnation tiefster sittlicher Verkommenheit stellte er Luther dar, als einen solchen versuchte er sogar psychologisch den Reformator verständlich zu machen. Andere Vertreter des katholischen Standpunktes, der junge Döllinger, Janssen, Audin, J. Maraval gehen nicht ganz so weit. Aber im Grunde huldigen auch sie der gleichen Anschauung. Wenn sie auch Luther bis zu gewissem Grade als eine Größe gelten lassen, so betrachten auch sie ihn doch nur als eine ganz unreine oder verbrecherische Größe.

Der Ton dieser historisierenden Polemik hat sich seit dem 16. und 17. Jahrhundert natürlich erheblich verfeinert. Damals malte sie gleichsam mit Kot, so daß die Lutheraner nicht ganz mit Unrecht von einem Wühlen und Schnüffeln in den excrementa Lutheri redeten. Heute taucht sie ihre Feder zwar auch nicht in Zuckerwasser, aber sie begnügt sich mit Essig und Galle und sucht den Haß und den Abscheu, der sie erfüllt, in der Regel geschickt zu verbergen. In der Methode folgt sie dagegen noch immer den bewährten alten Mustern aus der Zeit der Glaubenskriege. Diese Methode ist scheinbar streng historisch und unparteiisch. Man läßt möglichst die Quellen reden, aber nur die Quellen, die dem katholischen Standpunkt günstig sind, und man überträgt gleichsam

Luther selber das Richteramt, indem man aus seinen Werken und Reden sorgfältig alle Äußerungen zusammenträgt, die ein schlimmes Licht auf seinen Charakter zu werfen scheinen, aber man teilt auch diese Äußerungen nicht immer vollständig mit, reißt sie aus ihrem natürlichen Zusammenhange und berücksichtigt nicht die Situation, in der sie gefallen sind. Dies sinnreiche Verfahren, das in Döllinger und Janssen seine virtuosen Vertreter gefunden hat, ist jetzt schon mehr als 300 Jahre alt, denn sein eigentlicher Begründer ist der hessische Arzt Johann Pistorius, † 1608. Pistorius hatte schon manche Streitschrift ausgesandt, als er auf den für einen Arzt ja sehr nahe liegenden Einfall kam, den toten Luther noch nachträglich zu sezieren. Zu diesem Zwecke las er die Werke des Ketzers dreimal von A — Z durch. Als Ergebnis der schwierigen Sektion legte er endlich 1595—98 seine Anatomia Lutheri vor, eine ungeheure Zitatensammlung, aus der unwiderleglich hervorgehen sollte, daß der sogenannte Reformator von nicht weniger als 7 bösen Geistern besessen gewesen sei: dem fleischlichen Geiste, dem Lästergeiste, dem Lottergeiste, dem Irrtumsgeiste, dem frevlen Geiste, dem stolzen Geiste, dem Schwindel- und wetterhanischen Geiste. Von dieser im wahrsten Sinne des Wortes geistreichen Zitatensammlung nährte sich die ganze katholische Polemik der nächsten 2 Jahrhunderte. Nur verstanden die Nachfolger des grimmigen Doktors meist besser den volkstümlichen Ton zu treffen und geschickter die Pfeile des Meisters abzusenden. Der Jesuit Conrad Vetter führte sich z. B. in seiner „Hellen Prob" in der harmlosen Maske eines erzlutherischen Theologen ein, um das Publikum durch sein Lutherbild um so gewisser zu betören. Offener, aber mit noch größerem polemischen Talente ging der Straßburger Geistliche Nicolaus Weislinger zu Werke. Schon der Titel seines Buches „Friß Vogel oder stirb", zuerst erschienen 1723, verspricht dem Leser eine ungemein vergnügte Unterhaltung. Und diese Hoffnung täuscht nicht, denn im Buche selbst liest der sacrae theologiae polemicae studiosus, wie der Autor sich mit stolzer Bescheidenheit nennt, dem evangelosen Ketzer, dem stinkenden Lästerbuben, Dreckbuben, Hudler, Generalflegel, Misthammel, Schandmaul, Luder Luther und der ganzen lutherischen Lauserei, dem lutherischen Ungeziefer, Mistfinken- und Spenglergesindel in einer Weise den Text, daß dem Leser beinahe Hören und Sehen vergeht. Aber solche Genies der Grobheit durften in Deutschland stets auf ein dank-

bares Publikum rechnen. Kein Wunder daher, daß Weislinger und seine älteren und jüngeren Kampfgenossen noch heute viel gelesen, benutzt und selbst nachgeahmt werden. Der Exjesuit Berlichingen hat noch jüngst ganz im Stile Weislingers über Luther Gericht gehalten, und sogar der gelehrte Pater Denifle hat es nicht verschmäht, aus der reichen Schatzkammer dieser alten groben Polemik zu schöpfen und ihren frischen kernigen Stil hie und da zu kopieren.

Das Sprichwort sagt: Die Liebe macht blind. Das Auge des Hasses blickt scharf. Mit demselben Rechte könnte man behaupten: Der Haß macht blind, das Auge der Liebe blickt scharf. Aber auch das wäre nur halbwahr. Es gibt eine blinde Liebe und einen blinden Haß. Die typischen Lutherbilder, die wir kennen gelernt haben, sind ein Beweis dafür: das eine ist ein Idealbild, das im Laufe der Zeit immer schwächlicher und farbloser zu werden droht, weil die Liebe der Bewunderer immer mehr sich beflissen zeigt, alles Herbe und Derbe, aber damit auch alles naturwüchsig Gewaltige daraus wegzuretouchieren, die beiden anderen sind streng genommen keine Bilder, sondern Karikaturen, Karikaturen, die dem Urbilde ebenso ähnlich sehen wie die Lutherkarikaturen in Murrners lutherischem Narren dem wirklichen Luther oder die Bismarckkarikaturen dem wirklichen Bismarck.

Damit haben wir schon ein nicht unwichtiges Ergebnis der neueren Lutherforschung angedeutet. Dies Ergebnis lautet: ebenso mangelhaft und unähnlich wie die populären Lutherporträts, die in unseren Kirchen, Schulen, Schul- und Gesangbüchern prangen, ebenso mangelhaft und unähnlich sind in der Mehrzahl die literarischen Lutherporträts, die wir besitzen, mögen sie nun vom Standpunkte der vulgär protestantischen oder der vulgär katholischen oder der revolutionären Geschichtsauffassung aus entworfen sein. —

Auch auf dem Gebiete der Geschichte ist der Zweifel der Vater und der stete Förderer der Erkenntnis. Der Zweifel an dem überlieferten Bilde der Vergangenheit führt zuerst auf die Frage nach den alten und echten Quellen und auf diese Weise zur Sichtung, Prüfung und kritischen Korrektur der einst ganz naiv hingenommenen Tradition. Hat aber dergestalt erst einmal die Kritik begonnen, dann gibt es kein Zurück mehr, dann hört sie nie wieder auf. Durch neue Funde wird sie immer wieder neu belebt, durch die Verfeinerung der Beobachtungsmethoden, durch die fortschreitende Erweiterung des Blickfeldes, durch die

Entdeckung neuer Zusammenhänge unablässig zur Fortsetzung, Erweiterung und zu eindringlicherem Betriebe ihres Geschäftes aufgemuntert.

Das Luthertum sah sich fast von seinem ersten Auftreten an von einem stetig wachsenden Gefolge von Kritikern umgeben: die Katholiken, die Wiedertäufer und andere evangelische Radikale, die Reformierten ließen kein Mittel unversucht, ihm die Freude an seinem Stammvater und an seinen ersten Jugendtagen zu verderben. Aber diese Kritik war stets aus Haß und Vorurteil geboren. Sie wirkte daher nicht erziehlich, sondern nur erbitternd und rief als Gegenstoß lediglich eine entschlossene Agologetik hervor, die in zornigem Trotze es verschmähte, auch nur in Kleinigkeiten von dem Feinde zu lernen. Der im eigenen Lager je und dann auftauchende Zweifel, ob Luther mit der Konkordienformel ganz übereinstimme, aber wurde einfach mit der Anweisung niedergeschlagen, daß Luthers Schriften nach der Analogie des Glaubens auszulegen seien. Erst der Pietismus lehrte die Lutheraner ihre eigene Geschichte kritisch betrachten. Diese pietistische Kritik war freilich noch sehr einseitig und völlig unhistorisch, wie das oben angeführte Urteil Gottfried Arnolds über Luther zeigt, aber sie ist doch denkwürdig, weil sie die erste Bresche in dem ehernen Walle der Tradition öffnete. Ihren Spuren folgte alsbald der leichtfüßige, mit Gelehrsamkeit nicht gerade schwer bepackte Heerbann der Aufklärung. Er ging weit kecker und energischer zu Werke als der Pietismus. Aber auch seine Kritik war noch durchaus dogmatisch und, was noch schlimmer ist, religiös verständnislos. Denn er betrachtete *seine* charakteristischen Vertreter, den rationalistischen Prediger und Professor, mit naivem Selbstbewußtsein als das Maß der Menschen und Dinge. Erst Leopold von *Ranke* befreite die Historie aus der Knechtschaft der Theologie und Philosophie, erhob sie zu einer selbständigen Wissenschaft, lehrte sie die Menschen die Vergangenheit so unbefangen betrachten wie die Naturforscher die Erscheinungen der Natur, und leitete den Leser konsequent an, auch Männer wie Luther, Calvin, Zwingli, Loyola, unbeirrt durch das stete vorlaute Mitsprechen der eigenen erleuchteten Vernunft, nur nach den sittlichen Maßstäben *ihres* Zeitalters und *ihres* angestammten Lebenskreises zu beurteilen. Er begründete damit allererst die kritische Reformationsgeschichtsschreibung und Lutherforschung. Die dogmatisierende Geschichtsschreibung ward

dadurch freilich nicht beseitigt, so wenig durch den kantischen Kritizismus der philosophische Dogmatismus dauernd zu dem wohlverdienten Ruhestande gelangt ist, aber sie hat seitdem in den Kreisen der Wissenden mehr und mehr den Kredit verloren.

Rankes Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation gehört zu den wenigen Geschichtswerken, die ihren Urheber überdauern. Aber selbstverständlich hat die Forschung seit dem Jahre 1839, in dem das Buch zuerst erschien, nicht gefeiert. Sie hat vielmehr unablässig weiter gearbeitet, ja sie ist, darf man sagen, seit dem letzten Menschenalter in ein neues Entwickelungsstadium eingetreten. Zunächst hat auch auf diesem Gebiete der Großbetrieb den Kleinbetrieb vielfach verdrängt und zugleich eine Organisation der Arbeitskräfte stattgefunden. Große Publikationen, die früher auf den Schultern einzelner weniger Forscher lasteten, besorgen jetzt zwar nicht rascher, aber leichter und besser die großen wissenschaftlichen Kommissionen und Institute: solche wissenschaftlichen Großbetriebe sind z. B. die Kommission zur Herausgabe der Werke Luthers (Weimarer Ausgabe seit 1883, bis jetzt 23 Bände), das preußische Institut in Rom (Nuntiaturberichte, Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven), das Institut der katholischen Görres-Gesellschaft in Rom (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte, Akten des Konzils von Trient), die sächsische Kommission für Geschichte (Berichte des kursächsischen Rates Hans von der Planitz 1521 bis 1523, Politische Korrespondenz des Kurfürsten Moritz von Sachsen, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, Korrespondenz des Herzogs Georg von Sachsen), daneben haben sich die Forscher noch vielfach in mehr oder weniger freien Vereinen zu gemeinsamer Arbeit verbunden und zusammengetan (Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte, Archiv für Reformationsgeschichte). Den Anstoß zur Gründung dieser Unternehmen gab nicht zuletzt die Erschließung mancher einst schwer zugänglicher Bibliotheken und Archive. Das Vatikanische Archiv ward 1880 auch den Protestanten geöffnet. Aus dem Ruß und Staub der Zwickauer Ratsschulbibliothek konnten Buchwald und Clemen eine unbekannte Urkunde und Quelle nach der anderen hervorziehen. Sogar Wolfenbüttel mißgönnte der profanen Welt nicht mehr seine mit Argusaugen gehüteten Schätze. Eine ungeheure Masse von neuem Stoff ist auf diese Weise Jahr für Jahr der Forschung zugeführt worden. Es gehört, sollte man meinen,

ein wahrer Straußenmagen dazu, um all dies frische Bruchgestein stets sofort aufzunehmen, das Brauchbare daraus auszuscheiden und sich durch den unverdaulichen Rest nicht beschwert zu fühlen.

Aber wichtiger beinahe ist, daß sich gleichzeitig die Richtung und die Ziele der Forschung änderten, und daß man die Grenzen des Beobachtungsfeldes immer weiter und weiter hinausschob. Ranke und seine Schüler hatten sich in der Hauptsache mit einer Schilderung der kirchlichen Bewegung und der politischen Begebenheiten begnügt. Die Fürsten, die Diplomaten, die Theologen standen bei ihnen im Vordergrunde. Das Volk kam nicht zu seinem Rechte. Diesen Mangel hat Johannes Janssen zuerst klar erkannt. Er erwählte sich in seiner Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters mit Bewußtsein das Volk zum Helden. Wie das Volk sich nährte, kleidete, wohnte, arbeitete, sich vergnügte, was das Volk glaubte, wußte, las, für recht und unrecht, für schön und häßlich hielt, wie das Volk die Reformation aufnahm und mit der Reformation sich auseinandersetzte, das suchte er im einzelnen mit ungeheurem Fleiße festzustellen. Es versteht sich von selbst, daß ein solcher Versuch nicht auf den ersten Wurf in allen Stücken gelingen konnte. Aber Janssen erschwerte sich seine Aufgabe auch noch unnütz dadurch, daß er zugleich immer beweisen wollte, daß das 15. Jahrhundert ein Zeitalter kirchlicher Blüte gewesen sei und mit Martin Luther der politische und kulturelle Verfall Deutschlands anhebe. Durch diese ausgesprochen tendenziöse Färbung wurde der Eindruck und der Wert seiner Forschungen ganz erheblich beeinträchtigt. Gleichwohl bleibt es sein Verdienst, daß man jetzt die Reformationszeit nicht mehr als ein buntes Nacheinander von kleinen und großen Kriegen, von Fürsten-, Diplomaten- und Theologenkongressen darstellen darf, sondern als eine große Kulturbewegung, deren eigentlicher Held das Volk ist.

Die elegische Schilderung, die Janssen von dem 15. Jahrhundert entwarf, veranlaßte auch manche andere Forscher und daneben auch viele flüchtige Reisende, diesem entlegenen Gebiete einen Besuch abzustatten. Man studierte und man studiert noch heute eifrig die Zustände des Zeitalters Martin Luthers. Zugleich begann man genauer die Sterne zweiter, dritter, vierter bis letzter Größe ins Auge zu fassen, die man bisher über Luther oft übersehen oder doch nicht genügend beachtet hatte: Melanthon, Karlstadt, Butzer, Brenz, Jonas, Agricola, Dölsch und wie sie

sonst heißen mögen. Auch den fast vergessenen Gegnern Luthers, Tetzel, Usingen, Schatzgeyer, Emser, Kochläus, Mensing, Sylvius usw. widmete man ein eifriges Studium, und endlich bemühte man sich in zahllosen Spezialuntersuchungen den Verlauf der Reformation in den einzelnen Territorien besser zu ermitteln. Man lernte auf diese Weise nicht nur eine Menge bedeutender Persönlichkeiten erst recht kennen und schätzen, man gewann ein viel realistischeres Bild der großen Bewegung im Ganzen. Damit hat sich notwendig das Urteil über einige ihrer Gruppen und Erscheinungen nicht unerheblich verschoben. Erasmus von Rotterdam und seine Gesinnungsgenossen wurden von Ranke und anderen älteren Forschern fast nur als Kritiker des katholischen Systems gewürdigt. Jetzt betont man nachdrücklich auch die positive Tendenz ihrer Bestrebungen. Ja man feiert Erasmus wohl geradezu als einen Reformator der Frömmigkeit, man spricht alles Ernstes von einer humanistischen Reformbewegung und ist geneigt, dieser humanistischen Reform als der Wegbereiterin der Aufklärung des 17. und 18. Jahrhunderts eine höhere Bedeutung für die Zukunft des menschlichen Geschlechtes zuzuerkennen wie dem Unternehmen Luthers. Noch auffälliger bekundet sich der Wandel der religiösen und kirchlichen Anschauungen in der Beurteilung der Wiedertäufer und der großen Einsamen, wie Sebastian Franks von Donauwörth, die unverstanden oder nur halb verstanden abseits von dem Kampf und Streit der Parteien ihres Weges dahingingen. Waren diese Stiefkinder des Glücks einst auch die Stiefkinder der Geschichtsschreibung, so sind sie jetzt dank der Vorliebe der herrschenden Generation für das Originelle, Absonderliche, Auffällige beinahe die Lieblinge der Forschung geworden. Kein Mensch sieht in den „Schwärmern" heute mehr lauter blutrote Revolutionäre und blind wütende Fanatiker nach Art des Thomas Münzer oder des furchtbaren Jan Beukelsz von Leyden. Kein Mensch beurteilt sie auch noch mit Albrecht Ritschl als bloße Reaktionäre oder Nachzügler der mittelalterlichen Frömmigkeit, so wenig man auch verkennt, daß die bald mystische, bald biblizistische, bald apokalyptische Färbung ihrer Religiosität gut mittelalterlich ist, und daß speziell in dem Täufertum all jene Typen mittelalterlicher Frömmigkeit, die der vulgären Volksreligion fremd oder feindlich gegenüberstehen, die Mystik der Mystiker und der Brüder vom freien Geiste, der Biblizismus der Waldesier und der böhmischen

Brüder, die Apokalyptik der Geißler, der Taboriten und anderer mittelalterlicher Schwärmer von ihrem Stammvater Joachim von Fiore an erst zu voller Entfaltung gelangt sind. Man gesteht vielmehr fast allgemein zu, daß diese Reaktion nur darum so gewaltig um sich griff, weil sie zugleich eine Reaktion gegen die religiös-sittliche Flachheit und den rohen Buchstabendienst des vulgären Luthertums bedeutete. Demzufolge bestimmt man jetzt auch ganz anders die historische Stellung speziell des Täufertums in der religiösen und kirchlichen Entwickelung. Man sieht in ihm nicht mehr einen toten, bald versiechenden Nebenarm, sondern einen mächtigen und selbständigen Seitenstrom der großen evangelischen Bewegung, der es an Tiefe und Breite mit dem Hauptstrome gelegentlich aufnimmt und von allen Seiten her durch zahllose Nebenflüsse bereichert endlich in Gestalt des independentischen und baptistischen Freikirchentums das weite Bett der weltgeschichtlichen Entwickelung gewinnt.

Diese Erweiterung, Bereicherung und Korrektur des Gesamtbildes der Zeit hat in vielen Punkten auch zu einer Korrektur des überlieferten Lutherbildes genötigt. Noch energischer drängte dazu aber die Überfülle der Funde und Forschungen der letzten 25 Jahre, die speziell auf Luthers Person und Werke sich beziehen. Diese Funde und Forschungen sind natürlich von sehr verschiedenem Werte und sehr verschiedener Tragweite. Daß Luther am 11. November 1483 im Turmgeschoß der Peter-Paulskirche zu Eisleben wahrscheinlich von dem Pfarrer Bartholomäus Rennebecher getauft worden ist, daß der Student Luther in Erfurt in der jetzt verschwundenen Georgenburse an der Lehmannsbrücke gewohnt hat, daß der Oheim Luthers von der Mutterseite, auf dessen Hilfe seine Eltern rechneten, als sie den Sohn 1498 nach Eisenach auf die Schule schickten, Konrad Hutter hieß und Küster am St. Nikolai zu Eisenach war, daß Luther auf der Coburg 1530 bereits einer Brille sich bediente und einen langen Bart trug, das alles ist zwar für den Lutherforscher nicht ohne Interesse, aber fördert uns doch nicht in dem Verständnis seiner Person und seines Werkes. Wichtiger erscheinen schon die lebhaften Verhandlungen über den Anlaß und Zeitpunkt von Luthers Romreise, über die Echtheit des berühmten Wormser Diktums „hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir, Amen“, über die Entstehungszeit des Liedes „Ein feste Burg ist unser Gott“, über die Ursache und die näheren

Umstände von Luthers Tod. Aber auch wenn Cochläus und andere erbitterte Gegner des Reformators mit der Behauptung Recht haben sollten, daß Luther nicht schon 1510, sondern erst 1511, und nicht im Auftrage seines väterlichen Freundes und Seelenführers Johann von Staupitz, sondern als Deputierter der sieben Augustinerkonvente, die sich gegen die von Staupitz geplante Vereinigung der Augustinerkongregation mit der sächsischen Ordensprovinz sträubten, nach Rom gereist sei, so würde dadurch doch das landläufige Urteil über Luthers Beziehungen zu Staupitz nicht umgestoßen werden, denn Meinungsverschiedenheiten in solchen äußerlichen Dingen schließen freundschaftliche Wertschätzung und Einverständnis in den großen Lebensfragen nicht aus. Noch weniger belangreich ist im Grunde der Streit über die Entstehungszeit des Liedes „Ein feste Burg" und über die Echtheit des berühmten Wormser Diktums. Für die Beurteilung von Luthers Lebenswerk ist es durchaus gleichgültig, ob „Ein feste Burg" im Jahre 1521 oder im Jahre 1527 oder im Jahre 1528 entstanden ist. Interessant ist der Streit hierüber nur insofern, als er zeigt, wie kühn, phantasiereich und naiv noch heute manche Lutherforscher sind, denn all die Gelehrten, die so zuversichtlich jetzt das Jahr 1521 als Entstehungsjahr von „Ein feste Burg" angeben und bisweilen sogar Tag und Stunde und selbst den Ort ganz genau bezeichnen zu können glauben, an dem Luther die Inspiration zu dem unsterblichen Liede gekommen sei, führen als einzigen triftigen Beweis in aller Unschuld eine höchst zweifelhafte Urkunde an, „Das Gebet Martin Luthers zu Worms getan", die erst 1564 auftaucht und aus der Sammlung eines sehr wenig zuverlässigen Gewährsmannes, des Johann Aurifaber, herrührt. Was dann das Wormser Diktum anlangt, so gibt es heute wohl nur noch sehr wenige Forscher, die es in der Gestalt, in der es in den Schulbüchern von Geschlecht zu Geschlecht überliefert wird, für echt halten. Gut bezeugt sind jedenfalls nur die Worte: „Gott helfe mir". Die Worte „ich kann nicht anders, hier stehe ich" tauchen allerdings schon 1521 in einem Wittenberger Drucke auf. Aber dieser Druck steht Luther nachweislich fern. In der üblichen Form und Stellung: „hier stehe ich, ich kann nicht anders, Gott helfe mir" finden sie sich gar erst in der Wittenberger Gesamtausgabe von 1545. Man wird also gut tun, dies berühmteste Lutherwort nicht mehr als ein Lutherwort zu zitieren. Das wird manchem schwer fallen.

Aber für die Beurteilung von Luthers Verhalten in Worms gewinnt oder verliert man damit gar nichts. Denn nicht darauf kommt es an, daß der Reformator ausdrücklich versicherte, er stehe und könne nicht anders, sondern darauf, daß er tatsächlich fest stand und nicht anders konnte. Das Gleiche gilt von den neueren Verhandlungen über Luthers Tod. Der Nachweis Tschermaks, daß der Reformator am 18. Februar 1546 einem Schlaganfall erlegen ist, und die Entdeckung von Paulus, daß der für den Mediziner interessanteste Bericht über Luthers Tod von einem Katholiken, dem Apotheker Johann Landau von Eisleben, herrührt, sind zwar insofern bedeutungsvoll, als sie die katholische Legende von Luthers Selbstmord von neuem als eine grobe Lügende erweisen, aber ernste Gelehrte haben an diese Lüge, die erst 1591 in der katholischen Kontroversliteratur auftaucht, nie geglaubt und die niedere Polemik läßt sich auch durch die gründlichen Widerlegungen katholischer Forscher nicht bewegen auf sie zu verzichten.*)

Ich lasse alle Einzelheiten dieser Art, so interessant sie auch

*) Luther ist nicht in seinem Schlafzimmer, sondern in der Wohnstube, nicht in seinem Bette, sondern auf einer mit Leder gepolsterten Bank den 18. Februar früh 1/4 vor drei verschieden. Der Bericht Landaus ist schon 1548 von Cochläus als Nachricht aus dem Briefe eines Mansfelders veröffentlicht und seit 1565 im Anhang der Lutherbiographie des Cochläus regelmäßig wieder abgedruckt worden. Trotzdem ist erst Paulus auf ihn aufmerksam geworden. Im katholischen Lager fabelte man zuerst, daß Luther von dem Teufel geholt worden sei. Erst 1568 ist die Legende, daß der Reformator sich am Pfosten seines Bettes aufgehängt habe, nachweisbar, vgl. Hondorff, Promptuarium Exemplorum Bl. 138b. Aber man wagte die Lüge zunächst nur mündlich zu kolportieren. Erst 1591 fand der italienische Oratorianer Bozius den Mut, sie auch literarisch zu vertreten, vgl. Bozius, de signis ecclesiae 2, 154. Schon Bozius berief sich hierfür auf das angebliche Zeugnis des angeblichen Kammerdieners Luthers! Dies Zeugnis brachte dann 1606 der Franziskaner Sedulius sogar im Wortlaute bei, vgl. Sedulius, Praescriptiones adversus haereses, Antverpiae, p. 208 ff. Sedulius behauptet, das „Dokument" von einem ungenannten, glaubwürdigen Manne aus Freiburg im Breisgau erhalten zu haben. Der ungenannte Freiburger hatte es angeblich von einem zweiten Ungenannten, einem „frommen Manne", sich verschafft, und dieser zweite Ungenannte führt noch einen dritten Ungenannten ins Spiel, den angeblichen Kammerdiener. Die Legende operiert also kühnlich mit nicht weniger als drei ungenannten Gewährsmännern, vgl. Nikolaus Paulus, Luthers Lebensende, Freiburg 1898. Trotzdem haben Polemiker, wie Majunke, sich nicht bewogen gefühlt, sie fallen zu lassen.

sein mögen, hier beiseite und hebe aus der Fülle der neuen Funde und Forschungen nur diejenigen hervor, durch welche das Gesamtbild von Luthers Leben, Persönlichkeit und Anschauungen in wesentlichen Zügen eine Verschiebung und Verdeutlichung erfahren hat. Sehe ich recht, so hat vornehmlich nach vier Seiten hin ein solcher Fortschritt stattgefunden. Wir wissen 1. über Luthers innere Entwickelung aus einem „verbissenen Papisten" zum katholischen Reformtheologen und aus einem katholischen Reformtheologen zum Reformator besser Bescheid als unsere Väter. 2. Auch Luthers Persönlichkeit erscheint uns in mancher Beziehung in einem neuen Lichte. 3. Der mittelalterliche Hintergrund und die mittelalterlichen Elemente seines Denkens sind uns jetzt deutlicher geworden. 4. Wir haben erkannt, daß wir nur dann den Ertrag dieses großen Lebens richtig bestimmen können, wenn wir es in der weltgeschichtlichen Perspektive erfassen, wenn wir seine Wirkung auf die ganze Breite und Tiefe der kulturellen Entwickelung, also nicht nur auf Religion und Theologie, sondern auch auf Sitte und Sittlichkeit, Recht und Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, Kunst und Wissenschaft, Literatur nnd Sprache zu ermitteln suchen. Diese Erkenntnis hat freilich noch nicht die erwünschten Früchte gezeitigt. Nur ein Lutherbiograph, Arnold Berger, hat bisher versucht, den Reformator als „Kulturheros" darzustellen. Aber auch dieser eine Versuch ist ein Versuch geblieben. Allein die klare Erkenntnis und bestimmte Bezeichnung der Probleme ist immer wichtiger als ihre Lösung. Die Lösung erfordert nur Fleiß, Umsicht und Gelehrsamkeit, in unserem Falle freilich vielleicht noch den Fleiß ganzer Generationen von Forschern. Denn über manche Gebiete der kulturellen Entwickelung jener Zeit, wie über die Geschichte der Theologie, der Sittlichkeit, der Sprache, sind wir vorerst nur sehr oberflächlich orientiert. Aber die Aufgabe ist klar erkannt, die Vorarbeit an vielen Punkten schon getan, darum darf man für das 20. Jahrhundert endlich auch die Lösung dieses größten Problems der neueren Geschichte erhoffen.

II. Luthers Entwickelung zum Reformator bis zu seiner Ächtung durch Kirche und Reich.

Luther ist der erste Deutsche, dessen Leben wir so genau kennen, daß wir oft bis auf Tag und Stunde festzustellen vermögen, was in ihm und um ihn vorging. Denn kein Deutscher vor ihm hat in solchem Maße die allgemeine Aufmerksamkeit auf sich gelenkt, keiner ist schon bei Lebzeiten so genau und so unablässig beobachtet und studiert worden. Seinen Bewunderern erschien schlechthin alles an ihm merkwürdig und denkwürdig, und seine Gegner fanden schlechthin in allem einen Anlaß zu übler Nachrede, also daß er wohl klagte: „so ich einen F.... laß, so reucht mans in Rom". Danach begreift man, daß man schon frühe seine Bücher, seine Manuskripte und selbst seine Merkzettel für den Haushalt wie Reliquien aufbewahrte und sammelte, daß man schon seit 1518 emsig seine Vorlesungen und Predigten nachschrieb, und daß seit 1531 die Studenten, denen das anscheinend nicht ganz billige Glück zuteil wurde, im schwarzen Kloster Kost und Logis zu erhalten, sogar die Gespräche aufzeichneten, in denen der Gewaltige in guter Stimmung am Abendtische sich zu ergehen pflegte. Allein alles Spionieren, Aushorchen und Beobachten hatte doch nichts gefruchtet, wäre Luther ein so verschlossener, unzugänglicher Mensch gewesen wie sein größter Schüler, der Franzose Calvin. Schon daß er sich über die Schweigsamkeit Kaiser Karls V. so sehr wunderte, beweist, daß er selber als echter Thüringer durchaus kein „Schweigling" und, was noch mehr besagen will, auch kein Leisetreter war. Er sprach in der Tat über alles, was ihn bewegte und beschäftigte, er verbreitete sich in seinen Briefen und im Kreise der Tischgenossen mit erstaunlicher Offenheit sogar über Dinge, über die der gesittete Europäer von heute in aller Stille nur mit dem Arzte verhandelt. Dem entspricht es, daß er auch

in seinen Schriften, wenigstens seit 1520, keineswegs ängstlich seine Person versteckt. Selbst in rein gelehrten Abhandlungen tritt er so frank und frei, so unbekümmert um Nachrede und Mißverständnis mit seinen Bekenntnissen vor das Publikum, daß man auch seine Werke mit vollem Rechte eine große Konfession nennen kann und sie als einen fortlaufenden Kommentar und klaren Spiegel seiner inneren Entwickelung benutzen darf.

Allein es geht uns mit seinen Werken ganz ähnlich wie mit den Porträts, die wir von seinem Äußeren besitzen. Wir haben solche Porträts nur aus den letzten 26 Jahren seines Lebens: so steht uns auch nur für die letzten 30 Jahre seines Lebens eine so überreiche Überlieferung zu Gebote, daß wir kaum imstande sind, alle Nachrichten zu buchen und alle Quellen ordentlich auszunützen. Für die Zeit jenseits des Jahres 1516 waren unsere Väter noch geradezu arm an verläßlichen Urkunden. Sieben Briefe, eine Quittung, die schlechte Übersetzung eines Bruchstückes seiner ersten Psalmenvorlesung, einige nicht sicher datierbare und sehr schlecht überlieferte Predigten — das war der ganze Schatz, über den sie verfügten. Aber inzwischen ist gerade über diese schwerste und entscheidendste Zeit seines Lebens durch neue Funde ein helleres Licht verbreitet worden. Zwar die wichtigste Urkunde seiner inneren Entwickelung, der Briefwechsel mit Johann von Staupitz, ist bis auf 11 erst aus späteren Jahren herrührende Schreiben verloren gegangen oder doch annoch verschollen. Aber dafür haben wir andere Dokumente in großer Zahl erhalten. In Zwickau fanden sich neun von den Büchern, die er als Mönch eifrig studiert und mit Randbemerkungen versehen hat, darunter das Exemplar der Sentenzen des Petrus Lombardus, das er 1509 und 1510 in Erfurt bei seiner ersten theologischen Vorlesung benutzte. Am gleichen Orte entdeckte man eine Anzahl noch nicht bekannter Predigten, darunter eine Pfingstpredigt, die wahrscheinlich dem Jahre 1514 angehört, also wohl als das älteste Dokument lutherscher Kanzelberedsamkeit betrachtet werden kann. In Wolfenbüttel und Dresden zog man die Hefte und Präparationen zu seiner ersten Psalmenvorlesung aus den Jahren 1513—1516 ans Licht. In Elberfeld tauchte die Nachschrift eines Studenten zu seiner ersten Vorlesung über den Galaterbrief aus dem Jahre 1516/17 auf, in Rom fand Vopel Abschriften seiner Kollegienhefte über den Römer- und den Hebräerbrief aus den Jahren

1515—1517, und in Berlin kam kurz danach das Originalmanuskript jener wichtigen Vorlesung über den Römerbrief wieder zum Vorschein. Beschert uns nun noch ein glücklicher Zufall die Vorlesung über den Titusbrief von 1516, die Vorlesung über die aristotelische Ethik von 1508/9; die Vorarbeiten zu dem Kommentar über die Physik des Aristoteles von 1517, dann werden wir alle wichtigeren Arbeiten des jungen Professors wieder besitzen und zum ersten Male ein vollständiges Bild von seiner Denkweise in jenen entscheidenden Jahren entwerfen können. Allein das ist Zukunftsmusik. Fragen wir lieber, was die bisherigen Funde uns neues gebracht haben! Sie gestatten uns zum ersten einen Blick in die Studierzelle des jungen Mönches: Wir belauschen ihn bei der Vorbereitung für die Vorlesung und für die Predigt, und wir können zunächst gleich feststellen, daß er sich die Arbeit durchaus nicht leicht macht. Er sucht sich die neueste Literatur zu verschaffen. Er liest seine Autoren nicht nur, er studiert und kritisiert sie. Aber wichtiger ist, daß wir damit zugleich einen Einblick in sein *Inneres* und in das ihm selber ganz unbewußte allmähliche Werden und Wachsen seiner neuen Anschauungen und Ideale erhalten. Aus den zierlichen Randbemerkungen zu den Sentenzen des Lombarden und zu den Werken Augustins ersehen wir z. B., daß sich schon 1509 in dem blutjungen Professor die kritische Ader, das fulminante Temperament und das religiöse Interesse des späteren Reformators kräftig regen. Mit glücklichem Spürsinn prüft er schon damals Stil und Inhalt der Schriften Augustins und spricht einige unechte mit Recht dem großen Kirchenvater ab. Für Augustin ist er schon damals begeistert, während er von Aristoteles gar nichts wissen will. Sowohl seine Begeisterung wie seine Abneigung aber spricht er schon ganz in dem leidenschaftlichen Stile der späteren Jahre aus. Endlich verraten uns jene verschwiegenen Blätter auch, daß die großen Themata seiner späteren Verkündigung, Sünde, Glaube, Rechtfertigung ihn bereits damals nachhaltig beschäftigen. Aber wichtiger als all das ist die Frage: hatte er damals, als er mit sauberer, klarer Schrift jene Marginalien eintrug, bereits den entscheidenden Schritt nach vorwärts getan, hatte er unbewußt schon den neuen Weg eingeschlagen, der ihn nach langer Wanderung endlich aus dem Kloster und aus der alten Kirche hinausführen sollte?

Der Reformator hat in späteren Jahren wie alle älteren

Leute oft und gern von seiner schweren Jugend gesprochen, auf der Kanzel, auf dem Katheder, im gemütlichen Kreise am Abendtische. Er beabsichtigte sogar einmal zusammenhängend seine Geschichte zu erzählen. Allein er ist nicht mehr dazu gekommen. Nur eine Art Probe, eine Vorübung dazu, hat er noch in der Vorrede zu der Gesamtausgabe seiner Schriften 1545 veröffentlicht. Besonders gern erzählte er aber, was ihn einst ins Kloster geführt habe, die Sehnsucht nach einem gnädigen Gotte, wie es ihm dann im Kloster ergangen sei, und wie er endlich noch im Kloster den gnädigen Gott gefunden habe. Noch als müder Greis kann er nicht genug die Seelenqual schildern, die mit diesen inneren Kämpfen für ihn verbunden gewesen sei. Immer aber bezeichnet er die Angst vor dem gerechten Gott und Weltrichter als die eigentliche Ursache seiner Qual und Pein, immer den Spruch Römer 1, 16, 17 als den Schicksalsspruch seines Lebens und den Augenblick, da ihm das richtige Verständnis für den eigentümlichen paulinischen Begriff der Gerechtigkeit Gottes aufging, als den Wendepunkt seiner inneren Entwickelung. Er vergißt auch nicht zu bemerken, daß er durch eigenes Nachdenken auf die rechte Lösung gekommen sei, indem er einmal genauer die Worte: Der Gerechte wird seines Glaubens leben, genauer ins Auge gefaßt und darnach den Begriff Gerechtigkeit in der vorhergehenden Zeile zu interpretieren versucht habe. Als ihm das gelungen, sei er gleichsam ein anderer Mensch geworden. Habe er erst gerast mit ganz verstörtem und tobendem Gemüte, so habe er sich darnach wie neugeboren gefühlt und geglaubt, ins Paradies eingetreten zu sein. Auch habe von Stund an die ganze heilige Schrift ein anderes Gesicht für ihn gewonnen. Zu seiner Freude und großem Erstaunen habe er dann aber jene richtige Deutung auch bei Augustin gefunden. Über die Zeit dieses Vorganges äußert er sich nur einmal erst sehr spät in der genannten Vorrede von 1545, aber auch nur in unbestimmten Worten. Er scheint ihn hier etwa ins Jahr 1515 zu verlegen, in die Zeit, wo er zum ersten Male in der Vorlesung den Römerbrief behandelte. Er bemerkt hier nämlich, daß er bald darauf Augustins Schrift „über den Geist und Buchstaben" gelesen habe, durch die er mächtig im Verständnis des Paulus gefördert worden sei, und diese Schrift hat er nachweislich etwa 1516 gelesen. Bekannter noch als all diese Äußerungen ist eine Erzählung, die auf eine eigenhändige Auf-

zeichnung des Dr. Paul Luther zurückgeht, deren Wortlaut wir erst jüngst kennen gelernt haben:

Anno 1544 Hatt mein liebster Vatter gottsehliger yhn gegenwarth seiner Tischgenger und unsser aller die gantze historia vhonn seiner reissenn gegenn Rom so ehr a° 1510 yhnn etlichen geschesten thun müssen erzelet, und unter anderm mit grossen freudenn bekandt, das ehr doselbstenn durch den geist Jesu Christi sei Zum erkenntnus der warheidt des heiligen Evangelii gekommen dergestalt und also: da ehr seine preces graduales in scala Lateranensi verrichtenn wollen ist yhme alsbald eingefallenn der spruch des propheten Abacuck, welchenn Paulus ihm erstenn capitel zunn Römern eingefüret: nämlich: der gerechte wirdt seines glaubens lebenn. Hatt darauf sein gebett bleybenn lassenn. Und wie ehr gegen Wittenbergk kommen, nichts anderst als dieselb epistel Pauli für sein hochst fundament gehaltenn. Paulus Luther Doktor hab dies mitt eigen handt geschriebenn Zu Augspurgk denn 7. August a° 82.

Paul Luther, geb. 28. Januar 1533, zählte 1544 erst 11 Jahre. Ein elfjähriges Kind wird wohl niemand als einen unbedingt zuverlässigen Zeugen betrachten wollen. Der kluge Knabe hat gewiß aufmerksam zugehört, wenn der alte Vater erzählte, und er wird vieles davon auch gut behalten haben. Was er über Luthers Verhalten an der heiligen Treppe des Lateran berichtet, das wird zu der Erzählung des Vaters stimmen. Denn solche Züge prägen sich dem Gedächtnis fest ein. Ob er aber die Bedeutung des Vorgangs richtig beurteilt, ob Luther wirklich behauptet hat, er sei damals zur Erkenntnis der Wahrheit des heiligen Evangeliums gekommen, ist mehr als zweifelhaft. Denn Luther selbst weiß nichts davon. So oft er auch auf seine Romreise zu sprechen kommt, nennt er doch nie Rom als den Ort, wo er der Wahrheit des Evangeliums inne geworden sei. Vielmehr bezeichnet er in einer gut bezeugten Tischrede die Turmstube des Augustinerklosters zu Wittenberg unzweideutig als die Stätte, wo er in stiller Stunde die Lösung des Rätsels fand, das ihn bedrückte. Aber dürfen wir Luthers eigenen Angaben immer Vertrauen schenken? Es irrt der Mensch, nicht nur so lang er strebt, sondern so lang er lebt. Vielleicht am meisten irrt er sich aber in den Angaben und Urteilen über Ereignisse und Erfahrungen des eigenen Lebens es sei denn, daß er wie Loyola stets pünktlich über seine Erlebnisse Buch geführt hat. Nicht nur die Daten, auch die Tatsachen verwirren sich in der Erinnerung. Vor allem aber verlegt der Alternde ganz unwillkürlich Anschauungen und Gefühle späterer Lebensstufen in

die Vergangenheit: den Jüngling läßt er schon reden wie den Greis und schon dem werdenden Manne dichtet er die Sympathien und Antipathien, die Bestrebungen und Stimmungen des reifen Alters an. Fast jede Selbstbiographie liefert für diese Falschmünzerei der Phantasie und diese Unzuverlässigkeit des Gedächtnisses überraschende Belege. Goethe kombiniert in Dichtung und Wahrheit nicht nur oft recht willkürlich die Tatsachen, er läßt sich selbst in den Angaben über die Entstehung seiner Werke die größten Irrtümer zuschulden kommen. Augustin schildert in seinen Konfessionen selbst ein so wichtiges Ereignis wie seine Bekehrung nicht ganz richtig, und Bismarcks „Gedanken und Erinnerungen" beruhen zweifellos sehr oft auf ganz falschen Erinnerungen. Und doch haben diese Männer ohne Frage sich ernstlich bemüht, genau und objektiv zu berichten. Schon darum werden wir auch die Lebenserinnerungen des alten Luther nicht kritiklos hinnehmen dürfen, zumal er nicht wie jene drei Meister autobiographischer Darstellung jahrelang systematisch mit der Sichtung und Aufzeichnung seiner Erlebnisse sich beschäftigt, sondern nur ganz gelegentlich und meist im mündlichen Vortrage etwas davon mitgeteilt hat. In der Tat begegnen auch ihm, namentlich wenn er am Abendtische oder in der Vorlesung ins Erzählen kommt, alle möglichen kleinen und großen Irrtümer. Daß er sein Geburtsjahr zu verschiedenen Zeiten sehr verschieden angab, bald 1482, bald 1483, bald 1484, dürfen wir ihm allerdings nicht übel nehmen. Denn selbst seine Mutter, Margarete Luther, konnte darüber Melanchthon nicht Bescheid geben, obwohl Martinus ihr Erstgeborener war. Sein Geburtsjahr steht daher keineswegs fest. Aber er irrt sich auch in Daten und Tatsachen, auf die er sich nach unserer Meinung genau hätte besinnen können. Seine so viel besprochene Romreise verlegt er bald ins Jahr 1509, bald ins Jahr 1510, bald ins Jahr 1511. Über die Verhandlungen mit Kardinal Cajetan und selbst über seine Erlebnisse in Worms berichtet er später am Abendtische bisweilen nicht ganz genau und irreführend. Mündlich und schriftlich behauptet er, er sei, als er die Zitation vor das päpstliche Gericht empfing, schon 17 Tage *vorher* „verdammt" gewesen. Tatsächlich verhält sich die Sache gerade umgekehrt: am 7. August 1518 erhielt er die Zitation, etwa 17 Tage *nachher*, am 23. August, befahl der Papst, ihn in Untersuchungshaft zu nehmen. Darnach wundert man sich nicht, daß er dieselben Worte bald

diesem, bald jenem Gönner oder Abgönner in den Mund legt, und daß sich auch bei ihm das Bild der Jugend schließlich ganz „nach den Überzeugungen des Alters formt". Die Zeit vor 1520 wird ihm mehr und mehr zum „Papsttum". Im „Papsttum" aber war alles schlimm. Die Bibel war unbekannt, die Propheten ungenannt, niemand verstand den Psalter. Und doch war die heilige Schrift im Papsttum auch von den Laien schon so fleißig gelesen, daß Erzbischof Berthold von Mainz bereits 1485 sich veranlaßt sah, eine strenge Zensur einzurichten. „Im Papsttum" war weiter das Beten lauter Stockmeisterei der armen Gewissen, Plappern und Wortgewäsch, der Gottesdienst Gotteslästerung, Greuel, Jahrmarkt, Diebstahl, Raub. Er selbst aber steckte bis über die Ohren in diesem Greuel, wußte nichts vom rechten Gebete, hat täglich Christus gekreuzigt und alle Abgötterei getrieben. Und doch hat er selbst im Papsttum beten gelernt und zu anderen Zeiten das Beten im Papsttume laut gerühmt. Fast noch abfälliger aber lautet sein Urteil über sein Leben im Kloster. „Ich bin kommen im Kloster um der Seele Heil und Seligkeit und um des Leibes Gesundheit." „Wir hatten genug zu essen und zu trinken, aber Leiden und Marter am Herzen und Gewissen." „Ich war Christo so feind, daß, wenn ich sein Gemälde oder Bildnis sah, so erschrak ich dafür und schlug die Augen nieder." „Wenn sein Name genannt wurde, so hätte ich lieber den Teufel nennen hören." „Summa ein Kloster ist eine Hölle, darin der Teufel Abt und Prior ist, Mönche und Nonnen die verdammten Seelen." Man hat aus diesen und ähnlichen Äußerungen wohl geschlossen, daß das Kloster in der Tat die reine Hölle für ihn gewesen sei. Aber dem widerspricht er selber. Er schildert sich selbst als einen anmaßenden, selbstgerechten Menschen und hoffärtigen Heiligen nach Mönchsart, der in Stunden der Andacht wähnte, unter den Chören der Engel zu weilen. Er versichert noch 1515/16 in der Vorlesung über den Römerbrief: „Seit 200 Jahren gab es keine Zeit, wo es besser war ein Ordensmann zu werden, als heutiges Tages ... Ich weiß, daß die Ordensleute, wenn sie die Liebe — zu Gott — hätten, die allerglücklichsten Menschen sein würden, glücklicher noch als die Eremiten der Vorzeit, weil sie täglich dem Kreuz und der Schmach ausgesetzt sind." Dazu stimmt, daß er nach glaubwürdigem Bericht im Mai 1507 seinem Vater das Mönchtum als ein „so fein geruhsam und göttlich Wesen" schilderte und

seinem Lehrer, dem Professor Usingen, noch um 1512 nicht genug den Augustinerorden empfehlen konnte. Er hat sich also zeitweilig wenigstens in der Mönchskutte ganz wohl gefühlt. Aber folgt daraus, daß alles, was er später von seinen Seelenkämpfen und Kasteiungen im Kloster erzählt, wie einige katholische Gelehrte behaupten, erfunden, ein „Roman", eine „Nutzlüge" ist? das hieße wieder das Kind mit dem Bade ausschütten. Denn von schweren seelischen Leiden und Anfechtungen spricht nicht nur der spätere Luther, sondern schon der Mönch Luther, ja derartige Äußerungen sind schon bei dem Mönche Luther häufiger als man vermutet, daß aber der Mönch Luther sich eifrig kasteite, das beweist schon die Schilderung, die der Leipziger Professor Mosellan 1519 von seinem Äußeren entwirft, und das älteste Lutherbild, das wir von Kranachs Hand besitzen. Jene harten Urteile des alten Luther über sein Klosterleben sind also zwar übertrieben, einseitig, ungerecht, aber nicht willkürlich aus der Luft gegriffen. Es ist ihm genau so ergangen, wie Augustin, Franz von Assisi und anderen Männern, deren Entwickelung durch Brüche, Katastrophen, schwere innere Kämpfe hindurchführte: die Ideale der Jugendzeit sind ihm zu Irrtümern geworden. Darum erscheint ihm seine ganze Jugend später wie verfuscht, verloren und verdorben. Die Tage, wo er kein feineres, geruhsameres Leben als das Klosterleben kannte, sind vergessen. Die Erinnerung an die schweren Seelenkämpfe, durch die er sich von dem alten Glauben losrang, ist dagegen geblieben, sie beherrscht im Alter seine ganze Vorstellung vom Mönchtum.

Immerhin mahnt uns diese Erkenntnis doch zur Vorsicht auch gegenüber seinen Angaben über die schwerste Krisis seines Lebens, die Geburtsstunde der neuen religiösen Erkenntnis. Er behauptet 1540/41 in der Vorlesung über 1. Mose und 5. März 1545 in der Vorrede zur Gesamtausgabe seiner Schriften: alle Kirchenlehrer, mit Ausnahme Augustins, hätten in dem Spruche Römer 1, 16/17 den Ausdruck Gerechtigkeit Gottes vom Zorne Gottes verstanden. Ist dieser Vorwurf begründet? Keineswegs! Fast alle Ausleger des Mittelalters folgen der Erklärung Augustins. Ein einziger nur, soviel wir wissen, macht eine Ausnahme, aber diesen einen hat Luther sicher höchstens nur dem Namen nach gekannt: Abälard von Palet. Das ist gewiß ein schwerer Irrtum. Aber ist es nicht vielleicht noch etwas Schlimmeres? Der Pater Denifle, dem wir diesen Nachweis

verdanken, behauptet es. Er zeiht ohne weiteres den Reformator einer dreisten Lüge und zieht daraus gleich die weitgehendsten Konsequenzen. Ohne zu überlegen, wie sinnlos, zwecklos, ja aberwitzig eine solche fortgesetzte Lügerei gewesen wäre, erklärt er kurzerhand alle Äußerungen Luthers über seine innere Entwickelung für Schwindel, Lug und Trug und versucht auf einem ganz neuen Wege, aus der jüngst entdeckten Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16, den Anlaß und Zeitpunkt seines Abfalls von der Kirche zu bestimmen.

Die Entscheidung gab auch nach dem gelehrten Pater ein inneres Erlebnis. Luther gewann die Überzeugung, daß er der Sünde nicht Herr werden könne. Er fiel immer wieder in die schweren Laster zurück, denen er besonders unterworfen war: Hochmut, Eigensinn, Jähzorn, fleischliche Lust. Hieraus zog er endlich den Schluß: die Begierlichkeit ist unüberwindlich. So lange der Mensch lebt, bleibt er ein Sünder. Vor Gott gerecht und wohlgefällig kann er nur dadurch werden, daß ihm Gott die Sünde nicht zurechnet. „Luthers trauriges Innere ist mithin der Mittelpunkt seiner Theologie." Nicht dadurch ist er zum Reformator geworden, daß er der sündenvergebenden Gnade Gottes gewiß wurde — Gott war ihm nie nahe — sondern dadurch, daß er sich von der Unüberwindlichkeit seines zähen, bösartigen Charakters überzeugte. Denn die Sünde war ihm stets nahe. Er trug ihr Brandmal schon auf dem Gesichte. Da nun jene strenge Beurteilung der Sünde und ihrer Wirkungen zuerst in Luthers Vorlesung über den Römerbrief auftaucht, so schließt Denifle: Der Wendepunkt in Luthers Entwickelung fällt erst etwa in den Sommer des Jahres 1515.

Ist diese Auffassung richtig? Richtig ist zunächst, daß die Vorlesung über den Römerbrief im Jahre 1515 Luther gewaltig gefördert hat. Das bekennt er selber unzweideutig im Jahre 1545. Ja, er behauptet 1545 sogar, damals erst habe er das schwere Wort von der Gerechtigkeit Gottes recht verstehen gelernt, und scheint damit Denifles Meinung über den Zeitpunkt seines Abfalls geradezu zu bestätigen. Richtig ist weiter, daß der Durchbruch jener Erkenntnis von der unüberwindlichen Macht des Bösen eine unermeßliche Bedeutung für sein inneres Leben gehabt hat. Allein trotzdem müssen wir fragen, hat Denifle, ja hat Luther selber am Ende seines Lebens richtig die Geburtsstunde der Reformation bestimmt? Wir besitzen ein umfangreiches Manu-

skript von Luthers Hand, das noch etliche Jahre älter ist, als die Vorlesung über den Römerbrief, die große Psalmenvorlesung aus den Jahren 1513—1515. Hier ist seine neue religiöse Anschauung überall schon in den Grundzügen erkennbar. Daß der Mensch aus Gnaden allein durch den Glauben gerechtfertigt werde, spricht er schon hier mit aller Bestimmtheit aus. Die Gnade Gottes ist ihm schon hier die Vergebung der Sünden, der Glaube das Vertrauen auf Gottes sündenvergebende Gnade. Oder anders ausgedrückt: als der Übel größtes betrachtet er schon hier die Schuld, als der Güter höchstes die Gewißheit der Sündenvergebung, als den Weg zu diesem höchsten Gute das Vertrauen auf Gott. Freilich ist die neue Erkenntnis noch längst nicht geklärt. Sie ist vielmehr noch so überwuchert von änderen, der mittelalterlichen Überlieferung entstammenden Vorstellungen, daß es oft nicht leicht ist, in der fremdartigen Hülle den neuen Lebenstrieb zu erkennen. Aber das Neue ist doch unverkennbar da. Es durchbricht sogar schon hie und da verheißungsvoll das üppige Schlinggewächs der scholastischen Argumentation. Aber ebenso unverkennbar ist, daß diese neue religiöse Anschauung erwachsen ist aus dem richtigen Verständnisse der pauliniſchen Worte von der Gerechtigkeit aus dem Glauben. Die Psalmenvorlesung lehrt uns somit nicht nur, daß die religiöse Krisis in Luthers Leben vor den Sommer des Jahres 1513 fällt, sie bestätigt auch Luthers Behauptung, daß jene Krisis mit der Meditation über Römer 1, 16/17 begann und endete. Allein sind wir damit schon am Ende unserer Weisheit? Wir kennen bereits Luthers Randbemerkungen zu den Sentenzen des Petrus Lombardus aus den Jahren 1509/10. Sie sind das älteste und interessanteste Lutherdenkmal, das wir besitzen: denn fast sein ganzes erstes theologisches „Kolleg" hat der junge Professor an die Ränder dieses alten Folianten geschrieben. Schon hier führt er nun einmal Römer 1, 16/17 an. Er verweist zugleich für die Auslegung auf ein vielbenutztes Bibelwerk jener Zeit, die Glossa ordinaria, d. i. auf die biblia cum Glossa ordinaria et expostione Lyrae litterali et morali necnon additionibus ac replicis, gedruckt zu Basel bei Froben 1508. Er hat dies Werk offenbar zu der genannten Stelle nachgeschlagen. Folgen wir, um nichts zu versäumen, seinem Beispiele, so finden wir hier zu unserer Überraschung nicht nur die richtige Auslegung Augustins, sondern auch die ähnlich lautenden Glossen seiner Nachfolger.

Daraus erhellt, Luther war schon 1509/10, als er seine erste theologische Vorlesung hielt, mit der Stelle Römer 1, 16/17 und der von Augustin dazu gegebenen Auslegung vertraut. Nun erzählt er weiter, er sei zuerst durch eigenes Nachdenken auf den richtigen Sinn gekommen, und zwar sei dies geschehen, als er einmal „in diesem Turme", der Turmstube des Wittenberger Klosters, darüber meditierte. Das ist eine durchaus vertrauenswürdige Angabe. Denn das Ortsgedächtnis ist immer zuverlässiger als das Gedächtnis für Daten. Fragen wir also nur noch, wann weilte Luther vor seiner Sentenzenvorlesung in Wittenberg? Nur im Winter des Jahres 1508 auf 1509. Im Sommer kehrte er wieder nach Erfurt zurück. Was folgt daraus? nicht in den Sommer des Jahres 1515, sondern schon in den Winter des Jahres 1508/9 fällt, wenn dieser Ausdruck erlaubt ist, die Geburtsstunde der Reformation, und nicht im Erfurter Augustinerkloster, sondern in dem längst verschwundenen Turme des Wittenberger Lutherhauses haben wir die Geburtsstätte der welthistorischen Bewegung zu suchen.

Aber hüten wir uns, dies Ergebnis falsch zu deuten! Der junge Mönch, der im Winter 1508/9 in der Einsamkeit seiner Wittenberger Zelle sich den Kopf zermartert über das Verhältnis des Genetivs „Gottes" zu dem Nominativ „Gerechtigkeit", weil er aus der eben ausgearbeiteten Vorlesung über die nikomachische Ethik des Aristoteles immer den philosophischen Begriff der Gerechtigkeit im Sinne hat, und der dann, als er glücklich die Lösung gefunden, am liebsten ganz der Theologie sich widmete, „die den Kern der Nuß, das Mark des Weizens und der Knochen erforscht" — dieser Mönch und der Reformator Luther, der in demselben Turme seine gewaltigen Schriften an den christlichen Adel, von der babylonischen Gefangenschaft und von der Freiheit eines Christenmenschen schreibt, sind zwei ganz verschiedene Personen. Der junge Mönch ist und bleibt noch Jahre lang ein leidenschaftlicher „Papist", dessen Eifer für Kirche und Mönchtum auch durch den Anblick des Verfalls und der sittlichen Verwilderung im päpstlichen Lager nicht gedämpft wird. Ganz langsam nur wächst er in seine neue religiöse Anschauung hinein, und noch langsamer verlieren die alten Ideale und Autoritäten ihre Macht über sein Gemüt. Das Merkwürdigste aber ist, daß er sich dieses Wachsens und Werdens, geschweige denn der zerstörenden Kraft der neuen Anschauungen, gar nicht bewußt wird.

„Wie einen Gaul, dem die Augen geblendet sind, führt Gott ihn hinan", so daß auch er die Wahrheit des Satzes erfährt: „selten wird ein gut Werk aus Weisheit oder Fürsichtigkeit fürgenommen oder geschehen, es muß alles in einem Irrsal oder Unwissenheit geschehen." —

Hat sich nun diese Entwickelung des Mönches zum katholischen Reformtheologen und vom katholischen Reformtheologen zum Reformator ganz von selbst vollzogen oder fand der junge Mönch auf dem einsamen Wege, den er wie ein Nachtwandler dahin ging, Helfer und Führer, die ihn zurecht wiesen, Richtung und Ziel ihm vorschrieben und mit neuen Erkenntnissen und Idealen sein Innenleben bereicherten? Auch diese Frage ist in neuerer Zeit viel erörtert, aber sehr verschieden beantwortet worden. Johann von Staupitz und die deutschen Mystiker, Crotus Rubeanus und Ulrich von Hutten, und ganz jüngst auch Karlstadt sind als stille Förderer, ja als die geistigen Väter des Reformators genannt, verherrlicht oder verlästert worden.

Keinem seiner Lehrer und Gönner fühlte sich Luther bis an seinen Tod so zu Danke verpflichtet, wie dem Generalvikar Johann von Staupitz. Der vornehme Mann mit dem vollen, freundlichen, feingeschnittenen Gesichte und den klugen, scharfblickenden Augen, der sich an der Kurie und an den deutschen Fürstenhöfen mit dem gleichen sicheren Takte bewegte, wie in den Kreisen der Nürnberger Patrizier, und doch nie den frommen Mönch verleugnete, ist in der Tat in der Zeit der schwersten inneren Not dem jungen Mönche ein „Christus", ein Helfer und Tröster gewesen. Er redete ihm die für seinen Seelenzustand gefährliche Sucht aus, über die Prädestination zu spekulieren, er versicherte ihm: Christus schreckt nicht, sondern tröstet nur, Anfechtungen, die erschrecken, kommen nie von Gott, sondern vom Teufel. Er ermahnte ihn, sich an den Gedanken zu gewöhnen, daß er ein wahrhaftiger Sünder sei, und rief dem Gequälten das Wort zu, „das in seiner Seele haftete wie der Pfeil eines Gewaltigen": „Die wahre Buße beginnt mit der Liebe zur Gerechtigkeit und Gott." Im übrigen ließ er den Jüngling, ohne ihn zu verwöhnen, stets fühlen, wie sehr er ihn schätze und liebe. Der Einsame, der vom Elternhause her mit dem Worte Vater den Begriff der Strenge und Härte verband und darnach auch unwillkürlich den Vatergott sich vorstellte, erfuhr im Verkehr mit ihm jetzt „zum ersten Male, was Vaterliebe sei". Das alles

beweist, daß der feine Menschenkenner und Diplomat, der nach seinem Wahlspruche „in der Kirche andächtig, bei Tische fröhlich“ auch für Witz und gemütvollen Humor ein lebhaftes Verständnis besaß, trotz seiner „verdrießlichen“ Predigtweise ein großer Seelsorger war. Aber war er nicht mehr als das? Ludwig Keller behauptet es. Er glaubt, es habe seit dem Mittelalter in der lateinischen Kirche eine kleine Zahl altevangelischer Gemeinden gegeben, deren Haupt Staupitz in jener Zeit gewesen sei. Luther verdanke sein Bestes Staupitz und diesen altevangelischen Brüdern, sei aber später der einfachen Lehre und Frömmigkeit der Brüderschaft untreu geworden. Diese Vermutung ist längst als eine pure Phantasie erwiesen. Es hat nie altevangelische Gemeinden, nie eine sodalitas Staupnitiana im Sinne Kellers gegeben. So viel Luther Staupitz verdankt, den Weg zum Frieden hat er schließlich allein gefunden, vielmehr hat Staupitz, wie seine Schriften zeigen, von dem Jüngeren noch gelernt, ja er hat ihn noch in seinem letzten Briefe geradezu als *seinen* Lehrer anerkannt, „der auch ihn von den Trübern der Schweine zu der Weide des Lebens geführt habe“, obgleich er nicht imstande war, mit dem einstigen Schüler ganz Hand in Hand zu gehen.

Staupitz war ein Anhänger der Mystik. Auch Luther hat, jedoch ohne Zutun seines geistlichen Vaters, eifrig die *Mystiker* studiert, darunter nicht zuletzt die Männer, die auch auf seinen geistigen Antipoden Ignatius von Loyola so großen Eindruck gemacht haben, Bernhard von Clairveaux, Johannes Mauburnus, Gerbolt von Zütphen. Seit Ende 1516 las er mit inniger Freude auch die deutschen Predigten des Dominikaners Johann Tauler von Straßburg. Ja, ein mystisches Büchlein, „Die deutsche Theologie“, das Werk eines Frankfurter Priesters aus dem 14. Jahrhundert, war das erste, was er Ende 1516 im Drucke erscheinen ließ. Aber der menschliche Geist nimmt wie die Pflanze aus seiner Umgebung nur das als Nahrung an, was seiner Natur zusagt. So ist auch Luther durch das emsige Studium Taulers nie ein Mystiker im strengen Sinne des Wortes geworden. Er eignet sich nur bis zu einem gewissen Grade den mystischen Dialekt an. Er gebraucht oft dieselben Wendungen wie Tauler, aber er denkt sich dabei etwas anderes wie Tauler, ja er legt Tauler ganz unbewußt seine eigenen Anschauungen unter. Denn was ihn zu der Mystik hinzog, das war nicht die Mystik, nicht die spekulativen Gedanken über Gott, Seele und Welt, das waren

die erbaulichen Gedanken der Mystiker, die zu seiner eigenen religiösen Erfahrung stimmten und dieselbe ihm deuteten und bestätigten: der Gedanke, daß alle Sünde in der Selbstsucht wurzelt, die Forderung, daß der Mensch sich als ein Nichts erkenne, auf alles eigene Werk verzichte und Gott sich ganz hingebe, die Anschauung, daß die Seele, erst wenn sie in Gott reich geworden, fähig sei, in Liebe, Sanftmut und Geduld dem Nächsten zu dienen. Dieser Mystik ist er Zeit seines Lebens treu geblieben.

Ganz ins Lager der Mystik übergegangen ist dagegen der langjährige Kollege und spätere Gegner Luthers, dem das nicht ganz seltene Unglück widerfahren ist, lange arg unterschätzt und jetzt etwas überschätzt zu werden: Andreas Bodenstein aus Karlstadt in Franken. Auch ihm wird neuerdings von Barge ein bedeutender Einfluß auf Luthers Entwickelung zugeschrieben. Unter seiner Führung erst soll der Reformator zu „einer widerspruchslosen, gegenüber der mittelalterlichen scharf abgegrenzten Gesamtanschauung" gelangt sein. Allein Luthers Vorlesung über den Römerbrief von 1515/16 beweist das Gegenteil. Darnach ist Luther nicht abhängig von Karlstadt, sondern Karlstadt abhängig von Luther. Karlstadt hat nur das Verdienst, in seinen erst neuerdings wieder aufgefundenen 152 Thesen vom 26. April 1517 zum ersten Male die Grundgedanken der neuen Wittenberger Theologie präzis formuliert und öffentlich vertreten zu haben.

Weder Karlstadt, noch die deutschen Mystiker, noch Staupitz haben also Luthers religiöse Entwickelung entscheidend beeinflußt. Luthers religiöse Anschauung ist vielmehr durchaus der Niederschlag seiner eigenen religiösen Erfahrung: „sein Inneres ist" in der Tat, wie man gesagt hat, „der Mittelpunkt seiner Theologie". Aber er hätte sich nach menschlichem Ermessen kaum zurecht gefunden, hätten ihm nicht Paulus und Augustin das Geheimnis in seiner Brust gedeutet. Als er verstand, was diese Männer innerlich erlebt hatten, da verstand er sich selbst. Denn er war, ohne es zu wissen, einen ähnlichen Weg gegangen wie sie. Sie allein konnten ihm daher Führer zur Klarheit und zum Frieden sein. Sie allein sind ihm auch Führer gewesen.

Allein so selbständig Luther als religiöser Charakter ist, gilt das gleiche auch von dem Reformator Luther? Ist der Reformator Luther, der die Bannbulle ins Feuer schleudert, als Sprecher der Nation sich an die Spitze der nationalen Los

von Rombewegung stellt und mit unerhörter Kühnheit und Offenheit über alle großen und kleinen Fragen der Zeit wie ein Prophet sich vernehmen läßt, nur der reifere Bruder des jungen Mönches Luther, der als ein echter Streittheolog nur mit Theologen sich herumschlägt, oder hat sich der hitzige Streittheologe erst unter dem erziehlichen Einflusse freierer und stärkerer Geister, in deren Bannkreis er etwa seit Ende 1519 geriet, zum Reformator entwickelt? Auch diese Frage hat die Forschung sehr lebhaft beschäftigt, aber eine recht verschiedene Beantwortung gefunden. Einige Gelehrte sehen hier überhaupt kein Problem, anderen ist der Reformator Luther lediglich der gelehrige Schüler des „Syphiliten" Ulrich von Hutten und seines Freundes Crotus Rubeanus, des Hauptverfassers der Dunkelmännerbriefe. Erst im Verkehre mit diesen revolutionären Patrioten, behauptet man noch heute, habe der weltunkundige junge Mönch sein deutsches Herz entdeckt, erst ihr Beispiel habe ihn ermutigt, sich an die ganze Nation zu wenden. Huttens Geist und herausfordernde Kühnheit spreche aus den großen Reformationsschriften von 1520, ja die gewaltigste von ihnen, die Schrift an den Adel, sei nichts als ein Auszug aus Huttens großer Satire Vadiscus oder „Trias Romana" und zugleich der urkundliche Beleg für Luthers Anschluß an die „Hutten-Sickingensche Revolutionspartei". An Beweisen für diese Behauptung fehlt es, wie es scheint, nicht, aber es fragt sich, ist die Beweisführung vollständig und sind die Tatsachen, auf die man sich beruft, immer richtig gedeutet?

In den ältesten Briefen und Schriften des Reformators finden wir in der Tat nirgends eine Regung des Nationalgefühls. Aber in dem Momente, wo italienische Dominikaner es wagen, mit der deutschen Bestie anzubinden, flammt in der Brust des deutschen Mönches auch schon der patriotische Zorn über die welsche Unverschämtheit auf. Das erfuhr Silvester da Prierio schon im August und kurz darnach der Kardinal Cajetan im Oktober 1518. Seitdem ist dem Mönche die „tendenziöse Gegenüberstellung von deutsch und welsch" ebenso geläufig, wie Hutten. Schon im Oktober 1518 geißelt er den unersättlichen Golddurst der römischen Kirche. Im Dezember 1518 gibt er bereits dem Argwohn Ausdruck, daß an der Kurie der Antichrist regiere, der schlimmer noch sei, als der Türke. Im Februar 1519 nennt er Rom schon Babylon und kon-

statiert ingrimmig: „Wir Deutsche allein haben die Päpste unterstützt, so viel wir konnten. Zur Strafe dafür haben wir sie dulden müssen als Meister im Verwünschen und Schinden und jetzt auch im Aussaugen der Erzbistümer und Bistümer.“ Und schon im September 1519 gibt er in der Vorrede zur Auslegung des Galaterbriefes ein förmliches Präludium zu der Schrift an den christlichen Adel. „Jene gottlosen Windbeutel, Prierias, Cajetan und Genossen schimpfen uns deutsche Tölpel, Einfaltspinsel, Bestien, Barbaren und spotten über die unglaubliche Geduld, mit der wir uns betrügen und ausräubern lassen. Preis daher den deutschen Fürsten, daß sie jüngst zu Augsburg (1518) der römischen Kurie den Zehnten, den Zwanzigsten und den Fünfzigsten verweigert haben, obwohl sie wußten, daß das allerverfluchteste römische Konzil diese Steuern sanktioniert hat. Sie erkannten, daß Papst und Konzil geirrt haben, ... daß die Legaten der Kurie nur nach Geld und wieder Geld trachten. Das Beispiel dieser Laientheologen ist überaus nachahmenswert ... es beweist mehr Frömmigkeit, wenn die Fürsten und wer es sonst sei, sich der Kurie widersetzen, als wenn sie gegen die Türken zu Felde ziehen.“ Wahrlich, wer in solchem Tone schon ein halbes Jahr, bevor Hutten in die Kriegsposaune stieß, öffentlich zu schreiben wagte, der brauchte sich nicht erst von Hutten nationalen Zorn und nationales Pathos zu borgen oder von einem im Grunde der Seele so feigen und gesinnungslosen Literaten wie Crotus Rubeanus Mut einhauchen zu lassen.

Aber wenn sonach der Patriot Luther längst auf dem Plane war, als Hutten Rom den Krieg erklärte, und wenn auch die herausfordernde Kühnheit und Rücksichtslosigkeit dieser deutschen Bestie den Welschen ein Ärgernis und den Deutschen eine Freude war, als man von Hutten im Volke noch gar nichts wußte, so schließt das doch nicht aus, daß der patriotische Mönch später noch bei Hutten und Crotus Rubeanus in die Lehre ging. Crotus hat in der Tat seit dem Oktober 1519 mehrfach lange Briefe an Luther gerichtet. Aber Luther nimmt nirgends auf ihren Inhalt Bezug. Sie haben offenbar gar keinen tieferen Eindruck auf ihn gemacht. Hutten näherte sich ihm erst im Februar 1520: er bot ihm schon damals durch Vermittlung Melanchthons den Schutz Franz von Sickingens an. Im April erneuerte er dies Angebot. Im Juni endlich wandte er sich zum ersten Male direkt an Luther und trug ihm gleich ein förmliches Bündnis

an. Aber einen lebhafteren Verkehr zwischen den beiden Männern hat auch dies begeisterte Schreiben nicht zur Folge gehabt: wir wissen nur von vier Briefen Huttens an Luther und von vier Briefen Luthers an Hutten. Hutten hatte mithin durchaus recht, wenn er im Frühjahre 1523 behauptete, Luther sei nie sein Bundesgenosse gewesen. Er verschwieg nur, daß er selber sehr ernstlich um Luthers Bundesgenossenschaft geworben hatte, daß aber der Reformator auf alle seine dahin zielenden Anträge nicht eingegangen war. Das angebliche Bündnis Luthers mit der „Hutten-Sickingenschen Revolutionspartei" ist mithin nichts als eine Legende, eine Legende, die dadurch nicht glaubwürdiger wird, daß sie schon seit 1521 in den Kreisen der Gegner Luthers kursiert. Denn dieses ehrwürdige Alter teilt sie mit vielen anderen Lutherlegenden.

Gleichwohl ist die Berührung mit Hutten weder für Luther noch für Hutten ohne bleibende Frucht gewesen. Beide Männer haben vielmehr unzweifelhaft voneinander gelernt. Sobald Luther in Huttens Gesichtskreis tritt, schlägt der fränkische Ritter in seinen Schriften plötzlich einen anderen Ton an. Der Humanist wird zum nationalen Publizisten. Der gefeierte Latinist lernt deutsch schreiben und deutsch dichten. Der leichtfertige Poet stellt plötzlich seine ganze wilde Leidenschaft und geniale Begabung in den Dienst der nationalen Los von Rombewegung und der heidnische Spötter bequemt sich plötzlich dazu die Bibel zu lesen und wie ein frommer Lutheraner zu reden. Luther ist Hutten vor allem verpflichtet für die Herausgabe der Schrift des Lorenzo di Valla über die gefälschte Schenkungsurkunde des Kaisers Constantin. Die Lektüre dieser Schrift machte auf ihn einen unermeßlichen Eindruck: Seitdem stand es ihm felsenfest, daß der Papst der Antichrist sei. Weit weniger wirkten Huttens eigene satirische Dialoge gegen Rom vom Februar-März 1520 auf ihn. Er hat sie zwar sicher gelesen, ehe er noch an die Ausarbeitung seiner Schrift an den christlichen Adel ging. Aber ihm standen, wie ein Vergleich zeigt, weit bessere und genauere Angaben über den „römischen Geiz, Pracht und Hoffahrt" zu Gebote, als Hutten sie ihm bieten konnte. Er brauchte also gar nicht den Badiscus auszuziehen, wie man behauptet hat. Allein wenn Hutten ihm auch nichts Neues zu sagen vermochte, gleichgültig war ihm der begeisterte Beifall des fränkischen Ritters ebensowenig, wie die Schutz und Trutz verheißenden Anerbietungen

Franz von Sickingens und Silvesters von Schauenberg, die günstigen Urteile des Erasmus und anderer Humanisten, die ermunternden Zuschriften der böhmischen Utraquisten, die wachsende Teilnahme der deutschen Kleriker und Mönche, die gewaltige Bewegung in der studierenden Jugend und die Kunde von der steigenden Erregung der Massen. Immer klarer erkannte er aus all diesen Sturmeszeichen, daß er nicht allein stehe, sondern daß seine Sache die Sache der ganzen Nation sei, immer stärker überkam ihn bei diesem Anblick das mächtige Gefühl, daß die ganze Nation bereit sei, sich um ihn zu sammeln, und immer lebhafter regte sich dabei in ihm der Drang, nachdem er vergebens an Papst und Konzil appelliert, nunmehr an sein Volk zu appellieren, das seines Kriegsrufs, wie es schien, nur wartete. In dieser Stimmung schrieb er seit Juni 1520 sein gewaltigstes Kriegsmanifest gegen Rom, die Schrift an den christlichen Adel. Er wendet sich darin aber keineswegs nur an die Ritter, er wendet sich an seine „lieben Deutschen" insgemein, und er erwartet auch des christlichen Standes Besserung keineswegs von den Rittern, sondern in erster Linie von dem edlen Blut Karolo und den weltlichen Fürsten, den Laientheologen, deren Beispiel er schon im September 1519 so hoch gepriesen hatte. Denn unter „Adel" versteht er den ganzen Herrenstand. Daß er im Verlaufe der Schrift auch einmal für die Vorrechte des niederen Adels eine Lanze bricht, war sein Dank für die großmütigen Verheißungen Sickingens und Schauenbergs. Er brauchte zwar die „100 redlichen Ritter", deren Hilfe ihm Schauenberg in Aussicht stellte, nicht zu bemühen. Aber daß so viele Mitglieder eines eben jetzt wieder energisch sich regenden und immer noch mächtigen Standes für ihn einstehen wollten, erfüllte ihn mit frohem Vertrauen auf den Sieg seiner Sache und befreite ihn zugleich von der unangenehmen Pflicht, so peinlich wie bisher auf die ängstliche Stimmung seines Landesherrn, des Kurfürsten Friedrich des Weisen, Rücksicht zu nehmen.

Es ist sonach eine arge Übertreibung, wenn man die Wandlung Luthers vom katholischen Reformtheologen zum nationalen und religiösen Reformator lediglich dem Einflusse Huttens zuschreibt. Die Beobachtung, von der man hierbei ausgeht, ist zwar unzweifelhaft richtig: der Luther von 1520 ist in der Tat ein ganz anderer Mann, als der Luther der 95 Thesen. Seine Ziele sind viel großartiger, sein Blick ist viel weiter und klarer, sein

Selbstgefühl viel gewaltiger. Aber dieser Fortschritt ist nicht das Werk Huttens, er ist das Ergebnis all der Kämpfe, die der Reformator seit 1517 zu bestehen gehabt hatte, und zugleich die Gegenwirkung der immer mächtiger ansteigenden Bewegung innerhalb der Nation, die schon begonnen hatte, ehe er auftrat, der er ohne es zu ahnen, schon seit 1517 diente, und der auch Hutten seit Ende 1519 mit leidenschaftlichem Entzücken ganz sich hingab. Der Reformator ist sich dieses unwägbaren Einflusses der öffentlichen Meinung auf seine Entwickelung begreiflicherweise nicht klar bewußt geworden. Er fühlte, wie der Strom ihn mehr und mehr emportrug, aber er wußte nicht, von wannen die Flut kam. Um so eifriger hat er schon 1519 seine Gegner als seine Lehrmeister gepriesen. In der Tat! Unter ihrer „väterlichen und gütigen" Leitung war er Schritt für Schritt weiter geführt worden, hatte er sich selbst immer klarer erkannt, bis er endlich seines Berufes ganz gewiß war und nicht mehr zweifelte, gegen wen er zu kämpfen hatte: gegen den Antichristen und seine Apostel.

Die protestantische Welt feiert den 31. Oktober 1517 als den Geburtstag der Reformation. Aber Luthers Opposition gegen die herrschenden Zustände in der Kirche datiert nicht erst vom 31. Oktober 1517, und sie hat auch nicht bei dem Ablaß eingesetzt. Sie beginnt schon mehrere Jahre früher und sie richtet sich zuerst gegen die herrschende theologische Methode.

Reform des theologischen Studiums, das war die erste reformatorische Losung, die er ausgab. Worin sollte diese Reform bestehen? in der Beseitigung der Scholastik, in der Konzentration des theologischen Studiums auf die Bibel. Die Notwendigkeit einer solchen Reform war ihm schon 1509 klar. Praktisch durchgeführt wurde sie dann von ihm mit größtem Erfolge seit 1512 in Wittenberg. Aber zu einer offenen Kriegserklärung gegen die Scholastik entschloß er sich erst am 4. September 1517. 97 kriegerische Thesen ließ er zu diesem Behufe drucken. Er schickte diese Thesen an die Freunde in Erfurt und Nürnberg, er ließ sie sogar dem hochgelahrten und geistreichen Dr. Eck mitteilen und wartete dann mit außerordentlicher Spannung und Aufregung auf das Urteil der gelehrten Welt. Aber der erhoffte Widerhall blieb aus. Die 97 Thesen vom 4. September 1517 kennen

heute nur die Fachleute. Von den 95 Thesen, die er am 31. Oktober mittags 12 Uhr an die Türe der Schloßkirche schlug, weiß dagegen jedes Kind, obwohl er selbst sie zuerst nicht einmal des Druckes für wert hielt und erst dann sie im Drucke den Freunden vorlegte, als sie beinahe schon durch ganz Deutschland gelaufen waren: so wunderlich bewährte sich an ihm das Wort, gut Werk muß in Irrsal und Unwissenheit geschehen.

So bekannt die 95 Thesen sind, so wissen wir doch eigentlich erst seit zehn Jahren recht zu beurteilen, worum es sich in dem berühmten Schriftstück handelt. Die Entstehung des Ablasses liegt zwar noch im Dunkeln, und seine Geschichte ist noch längst nicht völlig aufgehellt, aber wir wissen jetzt wenigstens ganz genau, was der Ablaß um 1517 bedeutete, und welchen Wert er für die offizielle Kirche und die volkstümliche Frömmigkeit besaß.

Die mittelalterliche Kirche bediente sich bei der Regierung der Gläubigen weniger der Mittel der Überredung als der wirksameren Mittel des Zwanges. Wer sich gegen ein Gebot Gottes oder der Kirche versündigte, wurde bestraft: er mußte eine Reihe von Tagen fasten, die Waffen ablegen, ein härenes Gewand anziehen, ein Bußwallfahrt tun oder gar Jahre lang als Büßer von Ort zu Ort ziehen, und was dergleichen Bußwerke mehr waren. Ablösung dieser Kirchenstrafen (Kommutation) durch leichtere Strafen wurde zwar von der Kirche schließlich gestattet, aber nicht gerne gesehen. Auch Erlaß wenigstens eines Teiles der Bußwerke wurde je und dann aus seelsorgerlichen Gründen bewilligt, aber dieser Erlaß war kein Ablaß im technischen Sinne des Wortes. Denn er trug einen rein persönlichen Charakter. Er galt nur einer ganz bestimmten Person, er war durchaus ein Mittel der individuellen Seelsorge. Der Ablaß entstand erst, als man sich entschloß, gegen eine bestimmte Leistung *jedem* Büßer einen Teil der Kirchenstrafen zu erlassen. Auf diesen Gedanken kamen zuerst, wie es scheint, einige Bischöfe Südfrankreichs im 11. Jahrhunderte: als Leistung forderten sie von den Büßern den Besuch einer ihrer Kirchen an einem bestimmten Tage des Jahres und eine Beisteuer zu dem Unterhalte dieses Heiligtums. Der Ablaß in seiner ältesten Gestalt ist demnach der Erlaß eines Bruchteils der kirchlichen Bußstrafzeit als Entgeld für den Besuch einer Wallfahrtskirche und für eine Beisteuer zu deren Kirchenfabrik (Baukasse). Die Päpste sind an der Entstehung *dieses* Ablasses ganz unschuldig. Aber sie haben die neue Einrichtung alsbald zu einem Machtmittel der päpstlichen Weltpolitik umgebildet und ihr damit eine ungeheure Bedeutung für das kirchliche Leben verliehen. Nachdem schon Papst Alexander II. 1063 versucht hatte, durch Verheißung eines unbeschränkten Ablasses für einen Kreuzzug gegen die spanischen Mauren Propaganda zu machen, schuf Papst Urban II. 1095 den großen Kreuzzugsablaß, der allen Kreuzfahrern nicht bloß Erlaß eines Teiles, sondern des gesamten Belaufes der kirchlichen Bußstrafen versprach.

Seine Nachfolger dehnten diesen vollkommenen oder Plenarablaß dann auch noch auf die Personen aus, die sich anheischig machten, einen Kreuzfahrer auszurüsten, ja sie gewährten ihn schon für die Leistung eines Geldbeitrages zu dem heiligen Kriege, für die Teilnahme an einem Kriege gegen die Ketzer oder auch nur gegen die politischen Gegner der Kurie. Es scheint demnach fast, als habe die Anziehungskraft jener großen Ablässe im Laufe der Jahre immer mehr nachgelassen. Aber das ist nur bedingt richtig. Der Ablaß als solcher erfuhr vielmehr eine ungeheure Wertsteigerung. Schon im 11. Jahrhundert hatte man die kirchlichen Bußwerke als Ersatzstrafen für die Strafen des Fegfeuers betrachtet. Folglich mußte man auch dem Ablaß eine Wirkung auf das Fegfeuer zuerkennen und ihn nicht mehr bloß als Erlaß kirchlicher Bußstrafen, sondern als Erlaß der zeitlichen Sündenstrafen insgemein, insbesondere der Läuterungsstrafen im Fegfeuer auffassen. Ablaß erwerben das hieß also, sich eine Assekuranz gegen das Fegfeuer erwerben oder sich eine Verkürzung der Qual und Pein in dem jenseitigen Läuterungsort sichern. Je mehr nun die Angst vor dem Fegfeuer stieg, um so höher stieg naturgemäß die Wertschätzung des Ablasses, obwohl die Kurie erst 1346 offiziell die längst fest ausgebildete Ablaßlehre der Scholastiker guthieß. Aber inzwischen hatte dieselbe nicht nur einzelnen Wallfahrtskirchen, sondern auch den Päpsten unermeßlichen Gewinn eingetragen. Schon Papst Bonifaz VIII. hatte 1300 eine neue Art von Plenarablaß geschaffen, dessen Ertrag alsbald den Ertrag aller Kreuzzugsablässe übertraf, das Jubiläum oder den Jubelablaß. Auch der Bezug dieses Ablasses war ursprünglich, wie der Bezug des Kreuzzugsablasses an ziemlich schwere Bedingungen geknüpft. Er sollte nur in den Jubeljahren, aller 100 Jahre, gespendet werden und nur an Personen, die während des Jubeljahres zu den Hauptkirchen Roms wallfahrteten. Aber im Interesse ihrer Finanzen setzten die Päpste nicht nur die Zwischenfrist zwischen zwei Jubiläen immer mehr herab — schließlich auf 25 Jahre, sie gestatteten seit Bonifaz IX. (1390) den Erwerb dieses Ablasses auch außerhalb Roms, ja sie spendeten ihn als außerordentliches Jubiläum bei allen möglichen anderen Gelegenheiten. Wie der Kreuzzugsablaß, so wurde mithin auch der Jubelablaß seinem ursprünglichen Zwecke immer mehr entfremdet. „Jubelablaß" wurde schließlich geradezu generelle Bezeichnung für alle Plenarabläße, die nicht an einer bestimmten Kirche hafteten, sondern in bestimmt vorgeschriebenen Zeiträumen und in einem genau abgegrenzten Gebiete den Gläubigen angeboten wurden. Je mehr man nun bestrebt war, den Ertrag dieser Abläße zu steigern, um so mehr bemühte man sich begreiflicherweise, ihren Erwerb den Gläubigen zu erleichtern und ihre Anziehungskraft zu erhöhen. Aus diesem letzteren Grunde verband man mit dem Ablasse schließlich die Gewährung aller möglichen anderen Gnaden, die Erteilung eines Beichtbriefes, d. i. einer Vollmacht, nach freiem Belieben einen Beichtvater sich zu wählen, die Gewährung von Butterbriefen, Anteil an sämtlichen guten Werken der Kirche usw. Der Plenarablaß entwickelte sich somit mehr und mehr zu einem Komplex von Gnaden und Vergünstigungen verschiedener Art, die von dem Gläubigen nun allesamt zugleich mit dem Ablasse erworben werden konnten. Zugleich erleichterte man den Bezug des Ablasses wesentlich, indem man

ihn erstens wie eine Ware durch eigene Kommissare im Wege des Wanderhandels vertreiben ließ, und zweitens dem Gläubigen die Möglichkeit gewährte, gleich am Orte des Geschäfts zu beichten und die für die Wirksamkeit des Ablaßbriefes unentbehrliche priesterliche Absolution zu gewinnen. Wo immer ein solcher Plenarablaß verkündigt wurde, da setzten demgemäß im 15. Jahrhundert die Ablaßkommissare gleich „treffliche Beichtiger, welche die Leute Beichte hören sollten". Diese hatten die Vollmacht, den Käufern des Ablasses eine dreifache Absolution zu spenden: erstens von der Sündenschuld, zweitens von den Kirchenstrafen, drittens von den göttlichen Strafen für die Sünde, sei's im Diesseits, sei's im Jenseits. Zwei an sich nicht zusammengehörige Handlungen, die Erteilung des Bußsakraments und die Spendung des Ablasses waren auf diese Weise in eine einzige Handlung zusammengezogen. Und da man darum auch amtlich seit Ende des 14. Jahrhunderts jene Ablässe als Ablaß von Pein und Schuld bezeichnete, ja sie als Versöhnung des Menschen mit Gott pries, so ist es begreiflich, daß das Volk vielfach der Meinung war, es könne sich bei solchen Gelegenheiten nicht bloß Erlaß der Sündenstrafen, sondern auch Erlaß der Sündenschuld erkaufen. Denn der gemeine Mann wußte nicht, daß die Kirche theoretisch stets ganz korrekt den Erlaß der Sündenschuld an die Beichte und die Absolution band. Er urteilte nach dem, was er vor Augen hatte. Was er aber vor Augen hatte, das war ein höchst marktschreierisch betriebenes Handelsgeschäft, bei dessen Abwickelung die Beichte die Rolle einer sehr untergeordneten Zeremonie spielte.

Damit war jedoch die Entwickelung des heiligen Geschäftes (sacrum negotium) noch nicht abgeschlossen. Schon im 13. Jahrhundert beschäftigten sich die Laien wie die Gelehrten lebhaft mit der Frage, ob der Papst nicht Macht habe, auch die Pein der armen Seelen im Fegfeuer durch Ablaß zu verkürzen. Die großen Kirchenlehrer jener Zeit, Alexander von Hales, Bonaventura, Albert der Große, Thomas von Aquino bejahten diese Frage. Nur meinten sie, daß der Papst über die armen Seelen nicht die Gewalt eines Richters besitze, sondern ihnen nur durch die Fürbitte der Kirche helfen könne. Aber seine Fürbitte sei niemals vergeblich. Andere Gelehrte bestritten sehr lebhaft diese Anschauung. Darum zögerte die Kurie noch mehr als zwei Jahrhunderte, ehe sie dieselbe sich zunutze machte. Erst Papst Sixtus IV. ließ alle Bedenken fallen. Er verkündete 1476 zum ersten Male einen Plenarablaß auch für Verstorbene und erklärte 1477 sogar, daß dieser Ablaß den Verstorbenen ebenso sicher zugute komme wie den Lebenden. Nur bedürften die armen Seelen eines lebenden Fürbitters, der für sie eintrete, d. i. für sie den Kaufpreis zahle. Es versteht sich von selber, daß dieser Ablaß erworben werden konnte, ohne daß der Käufer sich zur Beichte verpflichtete. Dieser Ablaß war mithin nichts weiter als eine Ware, eine Ware, die vertrieben wurde wie andere Waren auch, im Wege des Hausierhandels, mit allen Mitteln der Reklame und mit all der Zudringlichkeit, mit der Quacksalber und ähnliche zweideutige Geschäftsleute damals ihre Produkte an den Mann zu bringen suchten. Man begreift aber trotzdem, daß gerade diese Neuerung dem heiligen Geschäfte seit dem Ende des 15. Jahrhunderts einen gewissen Aufschwung verlieh. Denn versetzen wir uns einmal in die Seele eines Durchschnitts-

europäers jener Zeit! Vor nichts fürchtete der Arme, der sich auch vom Teufel in allen Gestalten umlauert sah, so sehr, wie vor der Hölle und dem Fegefeuer. Da erschien der päpstliche Ablaßkommissar. Er versprach ihm alles, was er nur wünschen konnte, Erlaß der Kirchenstrafen, Erlaß der Höllen- und Fegfeuerstrafen, und er forderte hierfür nur zweierlei: Beichte und Geld. Und nicht nur das: der Kommissar machte sich auch anheischig, Vater, Mutter, Bruder, Schwester, kurz alle die Lieben, deren Tod man betrauerte, aus dem Fegfeuer zu erlösen, und diese Gnade kostete nichts als Geld. Man begreift, daß die Ablaßkrämer, z. B. der allbekannte Johann Tetzel, auf diesen Zweig des Geschäfts sich mit besonderer Energie legten. „Hört ihr nicht", predigte Tetzel, „eure toten Eltern schreien und rufen: erbarmt euch doch mein! Wir sind in schwerer Straf und Pein, daraus ihr uns mit geringen Almosen erretten könnet. Warum seid ihr so grausam und hart, daß ihr uns in den Flammen liegen lasset?" Ja dieser gewandte Geschäftsmann verstand es sogar, in hübschen Bonmots die heilige Ware anzupreisen. Es ist zwar nicht ganz sicher, ob er das berühmte Schlagwort: Sobald das Geld im Kasten klingt, die Seele aus dem Fegfeuer springt, schon in Reimform gebracht hat, aber daß er in Prosa so kurzweilig über den Ablaß für die armen Seelen sich äußerte, ist jetzt unwiderleglich bewiesen.

Aus alledem erhellt: Der Ablaß war nicht etwas „ungeheuer Harmloses", nicht bloß Erlaß der kanonischen Strafen, er war ein „Geschäft", bei dem der ganze Aberglaube und die tiefe Entartung der spätmittelalterlichen Kirche aufs grellste in Erscheinung traten. Es war mithin nicht nur ein nebensächlicher Punkt, an dem der große Kampf Luthers einsetzte, es war eine Institution, die das ganze herrschende System kennzeichnete, und über deren Mißbräuche zudem „alle Welt klagte". Die bloße Aufforderung zu einer rein akademischen Verhandlung über diese Mißbräuche wirkte darum schon wie ein leiser Hammerschlag auf morsches Holz, sie rief eine ungeheure Erschütterung des ganzen gewaltigen Gebäudes hervor, an dem die Hierarchie mit fleißigen und geschickten Händen so viele hundert Jahre gearbeitet hatte. — —

Luther hat sich oft in den Menschen getäuscht. In jüngeren Jahren beurteilte er sie nicht selten zu günstig, im Alter zu ungünstig. Einige wenige, wie Kaiser Karl V., dem er zeitlebens eine gewisse gemütliche Zuneigung bewahrte, hat er allerdings dauernd zu hoch eingeschätzt. Auch von Leo X. erwartete er anfangs nur Gutes. Aber der kalte, berechnende Medicäer verdiente dies naive Vertrauen ebensowenig wie der den Deutschen sonst so unsympathische zugeknöpfte Habsburger. Nichts war an ihm groß, nicht einmal sein so viel besprochenes Mäcenaten-

tum. Aber er war nicht nur ein kleiner Mensch, er war zugleich einer der gewissenlosesten Päpste, die es gegeben hat. Das zeigt nicht zuletzt die Maßregel, durch die Luther in die Schranken gerufen wurde: der Mainzer Ablaß von 1515. Auch wer sonst nichts vom Ablasse weiß, hat von diesem Ablasse mancherlei gehört. Um so merkwürdiger ist es, daß wir erst seit kaum zwei Jahren über die Vorgänge, die zu ihm geführt haben, genauer Bescheid wissen. — Die Kurie war die erste Weltmacht, die durch die besondere Art ihrer Einkünfte sich genötigt sah, ihre Verwaltung ganz auf der Basis der Geldwirtschaft zu organisieren. Die Abwickelung ihrer Finanzgeschäfte wurde ihr aber schon frühe erleichtert durch die großen römischen Bankhäuser, unter denen die Filiale des Hauses Fugger in Augsburg seit Alexander VI. den ersten Rang einnahm. Die Fugger rissen nun nach und nach fast den ganzen Verkehr der Kurie mit Deutschland, Polen und den skandinavischen Staaten an sich: sie vermittelten die Zahlungen der Bischöfe, Erzbischöfe und der Inhaber der päpstlichen Pfründen, sie besorgten die Post der Gesandten und die Expedition der päpstlichen Bullen, sie berieten die Gesandten und die Bittsteller und übernahmen eventuell gleich die Führung der nötigen Verhandlungen mit den kurialen Behörden. Sie suchten mithin aus rein geschäftlichem Interesse den Verkehr jener Länder mit der Kurie und den Geldabfluß aus ihnen nach Rom möglichst zu steigern. Aus diesem Grunde betrieben sie auch mit Eifer die Ausschreibung neuer Ablässe. Denn ein Ablaß war in ihren Augen etwa dasselbe wie eine Lotterie: ein bequemes Mittel, die Menschen zu außerordentlichen Ausgaben zu veranlassen. Und wie ein modernes Bankhaus eventuell auf den Ertrag von Lotterien Anweisungen übernimmt, so ließen sie für geleistete Vorschüsse sich von den Päpsten öfters Anweisungen auf den Ertrag von Ablässen, ja auf den Ertrag noch auszuschreibender Ablässe erteilen. Wer in Deutschland oder Polen einen Ablaß haben wollte, der wandte sich daher jetzt gleich an die Fugger. Die Fugger besorgten die Verhandlungen mit der Kurie, sie erwirkten die nötigen Bullen, sie vermittelten die nötigen finanziellen Transaktionen. Sie taten das um so lieber, als seit 1507 $33\frac{1}{3}$ Prozent des Ertrags aller Ablässe, mochten sie für die Restauration oder die Erbauung von Kirchen oder für Deichbauten oder andere Zwecke erteilt sein, kraft eines geheimen Vorbehalts, von dem die Ablaßkäufer

nicht ein Sterbenswort erfuhren, nach Rom abzuführen waren und demgemäß durch ihre Hände gingen. Je mehr Abläſſe ausgeſchrieben wurden, um ſo größer alſo der Gewinn der Kurie und der Fugger. In dieſer Erkenntnis beredete die Firma Anfang 1514 die Kurie zu einem höchſt eigenartigen Geſchäfte: ſie erwarb das Recht, überall in Deutſchland den Intereſſenten, Biſchöfen, Domkapiteln uſw. päpſtliche Abläſſe anzubieten. Ging der Intereſſent darauf ein, dann erwirkten ihm die Fugger für einen Kirchenbau oder ein ſonſtiges frommes Werk einen Ablaß, aber er hatte dann nicht mehr wie bisher bloß $33^1/_3$, ſondern 50 % des Ertrags durch Vermittlung der Fugger an die Kurie abzugeben. Es glückte den Fugger auch gleich eine ganze Reihe ſolcher Abläſſe in Deutſchland unterzubringen. Offiziell waren dieſelben beſtimmt nur für Reſtauration der Dome von Konſtanz oder von Trier uſw. Tatſächlich war daran, ohne daß jemand es ahnte, immer zur Hälfte die Kurie beteiligt, ganz zu ſchweigen von den Proviſionen der Fugger. Aber man konnte auch das umgekehrte Verfahren einſchlagen, offiziell als Empfänger des Ertrags nur die Kurie nennen und insgeheim die Hälfte für ganz andere Zwecke einer Perſon anweiſen, der die Kurie irgendwie verpflichtet war. Auf die offizielle Bezeichnung des Geſchäftes kam ja nichts an. Die Hauptſache war, daß die Beteiligten dabei tüchtig verdienten.

Dieſer letztere Fall ereignete ſich ebenfalls ſchon einmal im Jahre 1514, einige Monate nachdem die Fugger ſich förmlich als Ablaßagentur aufgetan hatten.

Am 30. Auguſt 1513 war der Markgraf Albrecht von Brandenburg zum Erzbiſchof von Magdeburg und kurz darauf zum Adminiſtrator des Bistums Halberſtadt poſtuliert worden. Die Vereinigung zweier Bistümer in einer Hand war ungeſetzlich. Dazu zählte der zweimal Erkorene erſt 23 Jahre. Mithin bedurfte er eines doppelten päpſtlichen Dispenſes. Papſt Leo X. machte jedoch keine Schwierigkeiten: bereits am 16. Dezember 1513 beſtätigte er den jungen Hohenzoller als Adminiſtrator von Magdeburg und Halberſtadt. Als geſetzliche Gebühr entrichtete Albrecht dafür 1079 Dukaten = zirka 25000 Mark. Kaum hatten die Fugger dies Geſchäft erledigt, da eröffnete ſich dem hohenzollernſchen Glücksprinzen die Ausſicht auf ein drittes Bistum: am 9. März 1514 wurde er auch in Mainz zum Erzbiſchof gewählt. Die Kurie hatte nun wohl ſchon je und dann

einem ihrer Kardinäle drei und mehr Bistümer verliehen, aber daß jetzt ein deutscher Prinz, der noch nicht einmal im gesetzlichen Alter stand, drei mächtige und große Bistümer für sich begehrte, war ein unerhörter Fall. Albrecht selbst hielt sich zunächst zurück. Um so eifriger ließ sogleich sein Bruder, der Kurfürst Joachim von Brandenburg, durch den Doktor Blankenfeld aus Berlin die Kurie bearbeiten. Denn der Machtzuwachs, den Albrechts Glück dem Hause Brandenburg versprach, war so bedeutend, daß auch der Kurfürst an dem guten Ausgang der Sache sichtlich interessiert war. Brandenburg erlangte damit auf einmal in Norddeutschland das Übergewicht über den alten Rivalen Kursachsen und verhinderte zugleich eine weitere Ausdehnung Kursachsens in Thüringen. Die Kurie wehrte sich lange sehr hartnäckig gegen die Pläne und Wünsche der beiden Hohenzollern. Aber schließlich ließ sie sich auch in diesem Falle durch ein glänzendes Geschäft umstimmen: auf den Rat eines Ungenannten — es war vielleicht der Faktor des Fuggerschen Hauses, Johann Zink, mit dem die Bevollmächtigten der beiden brandenburgischen Brüder oft konferierten, nach anderen der Kardinal Armellini — bot Albrecht dem Papste außer den gesetzlichen Gebühren für die Bestätigung als Mainzer Erzbischof im Betrage von 12300 Dukaten = 246000 Mark eine „Komposition“ von 10000 Dukaten = 200000 Mark an, falls er ihn in allen drei Bistümern bestätige und anerkenne. Als Kompensation für diese Extraleistung möge der Papst ihm aber einen Jubelablaß für das Erzstift Mainz gewähren, von dem jedoch die Hälfte des Ertrags der Kurie zufallen solle. Der Papst ging im Prinzip auf diesen Vorschlag alsbald ein. Nur über die Höhe der Kompensationssumme erhob sich noch ein langes widerliches Feilschen. Der Papst ließ erst 15000 Dukaten fordern, dann 12000: denn 12 sei die Zahl der Apostel, worauf einer der Unterhändler Albrechts schlagfertig bemerkte: es gäbe aber nur 7 Todsünden. Schließlich einigte man sich auf 10000. Am 15. August 1514 meldete Dr. Blankenfeld nach Berlin den glücklichen Abschluß des Geschäftes. Am 15. August schon bestätigte Leo X. den jungen Hohenzoller als Erzbischof von Mainz, Erzbischof von Magdeburg und Bischof von Halberstadt, und am 31. März 1515 bewilligte er für die Erzbistümer Mainz und Magdeburg, sowie alle brandenburgischen Länder auf acht Jahre einen Ablaß, dessen Ertrag nach der offiziellen Ankündigung

allein für den Bau des Petersdoms verwendet werden sollte, aber gemäß der Abmachung vom August 1514 schon im voraus insgeheim zur Hälfte dem jungen Hohenzoller überwiesen wurde. Die Kurie konnte mit diesem Geschäfte wohl zufrieden sein. Sie gewann damit sogleich etwa 600000 Mark in bar, außerdem hatte sie sich die Hälfte des Ertrags eines voraussichtlich sehr lukrativen Ablasses gesichert. Der junge Hohenzoller war nicht so gut daran. Er hatte vorerst sich in ungeheure Schulden bei den Fuggers gestürzt und die Entschädigung, die er dafür erlangt hatte, der Ablaß, war eine immerhin unsichere Anweisung auf die Zukunft.

Aus alledem ergibt sich unwiderleglich, daß Papst Leo X., wie schon seine Vorgänger, die kirchlichen Gerechtsame des Papsttums lediglich als ein Mittel betrachtete, Geld zu machen. Ein absolut nicht skrupulöser Geldbaron war darum sein vornehmster Ratgeber für die Regierung der Kirche in Deutschland, Ungarn, Polen und Skandinavien. Aloys Schulte nennt jenen Handel mit Albrecht von Brandenburg kurzweg Simonie, Verkauf eines geistlichen Amtes um Geld. Streng katholische Beurteiler sind anderer Meinung. Sie behaupten, daß Simonie nach der Definition der Moralisten und Kanonisten hier nicht vorliege, sondern nur eine Geldzahlung gelegentlich der Verleihung eines geistlichen Amtes. Sie mögen damit Recht haben, die Tatsache bleibt doch bestehen, daß der Medicäer auf dem Throne Gregors VII. für Geld zu allem zu haben war, und daß der Mainzer Ablaß von 1515 eine der wenigst ehrenvollen Episoden in der Geschichte des Papsttums wie in der Geschichte des Hauses Hohenzollern darstellt.

Es gereicht dem unbefangenen Beobachter daher zu einiger Genugtuung, daß die Hoffnungen, welche die Fugger, die Kurie und die Hohenzollern auf den Ablaß vom 15. April 1515 setzten, grausam enttäuscht wurden. Schon daß der Kurfürst Friedrich und der Herzog Georg von Sachsen, die Herzöge Wilhelm und Ludwig von Bayern ihre Staaten strikte den Mainzer Ablaßkommissaren verschlossen, und daß Kaiser Maximilian in seinen zur Provinz Mainz gehörigen Staaten den Vertrieb nur für drei Jahre gestattete, war eine höchst unwillkommene Erfahrung. Schlimmer noch war, daß auch in den dem heiligen Geschäfte offen stehenden Ländern der Ertrag von Anfang an hinter den Erwartungen zurückblieb. Aber die größte Kalamität war, daß

ganz plötzlich ein noch sehr unbekannter sächsischer Mönch und Professor es wagte, den Mainzer Ablaß zu einer wissenschaftlichen Debatte über das Wesen und die religiöse Bedeutung des Ablasses zu benutzen. Was half es, daß der den Hohenzollern treu ergebene Dominikanerorden alsbald einen Kämpfer nach dem anderen gegen den lästigen Gesellen aufbot, und daß man eifrig das Gerücht verbreitete, nur die Eifersucht der Augustinereremiten auf die Dominikaner und nur die Unzufriedenheit des Hauses Wettin mit den Erfolgen des Hauses Brandenburg habe den Wittenberger Professor so rabiat gemacht, der Absatz des Ablasses ging reißend zurück. Der glückhafte junge Hohenzoller, der alle Talente eines frivolen Lebemannes, aber keine einzige geistliche Tugend besaß, und sein großer Geschäftsfreund Jakob Fugger in Augsburg konnten schon 1518 sich nicht mehr verhehlen, daß sie diesmal sich gründlich verspekuliert hatten. Dem deutschen Volke war endlich einmal gegen die skrupellosen Blutsauger, die seine Furcht vor Hölle und Fegfeuer und seine Liebe zu den toten Eltern und anderen Verwandten so schändlich ausgenützt hatten, ein Richter und Rächer erstanden.

Wir brauchen die Entwickelung Luthers seit dem Anschlag der 95 Thesen nicht mehr im einzelnen zu verfolgen. Sie ist allbekannt und in ihren Hauptstadien schon im Oktober 1520 ungemein treffend von Luther selber auf den ersten Seiten seines Präludiums über die babylonische Gefangenschaft der Kirche geschildert. Seine Gegner, führt er hier aus, seien um die Wette bemüht gewesen, ihn gelehrter und aufgeklärter zu machen. Als er die Thesen schrieb, habe er noch tief in dem „Aberglauben der römischen Tyrannei gesteckt". Aber dank der Güte des Silvester da Prierio und anderer Dominikaner habe er nach und nach erkannt, daß die Ablässe nichts weiter seien als ein ruchloser Schwindel, durch den die Frömmigkeit vergiftet und den Leuten das Geld aus der Tasche genommen werde. Dann kamen Eck und seine Verschworenen und belehrten ihn über den Primat des Papstes. Sei er vorher der Meinung gewesen, daß das Papsttum, obgleich es keinen Grund in der Schrift habe, eine berechtigte Institution sei, so sei er nunmehr unter der Führung seiner hochgelahrten Gegner zu der Erkenntnis gelangt: Rom ist Babylon und der römische Bischof der gewaltige Jäger Nimrud. „Jetzt erhalte er nun schon wieder Unterricht, und zwar handele es sich diesmal um die Kommunion unter beiderlei Gestalt

und andere hochwichtige Dinge. Ein Welscher, der klüglich seinen Namen verschweige (der Kanonist Sebastian Ferrarius von Cremona), und ein tapferer Leipziger Bettelmönch (Augustin Alveld) seien diesmal seine Lehrmeister." Den Dank für die erneute freundliche Belehrung stattet er nun ab mit der Schrift über die babylonische Gefangenschaft. — Es ist nicht zufällig, daß Luther gerade an dieser Stelle noch einmal auf den Weg zurückblickt, den er durchmessen hat. Er hatte wohl selbst das Gefühl, daß er erst jetzt die volle Höhe seiner Bahn erklommen habe. Die alten Ideale und Irrtümer lagen erst jetzt hinter ihm. Er war fertig mit sich und auch fertig mit „Rom." Alles, was er vorher geschrieben hatte, selbst die Schrift an den christlichen Adel, hätte Rom ihm noch verzeihen können. Durch das Präludium über die babylonische Gefangenschaft aber schied er sich endgültig von der alten Kirche. Denn er zerstörte hier das Fundament, auf dem sie sich aufbaute, die katholische Anschauung von den Sakramenten. Keine seiner Schriften ist daher so folgenschwer für die Praxis gewesen, wie dies gelehrte Buch, keine hat auch einen so ungeheuren Eindruck gemacht. Das Adelsbüchlein war deutsch geschrieben und wurde schon darum fast nur in Deutschland gelesen. Das lateinisch geschriebene Präludium klang wie eine Sturmglocke durch ganz Europa. Nicht nur in Deutschland und in Rom, auch in Paris, in London, in den Niederlanden lauschte man betroffen den neuen Tönen dieses „Vorspiels". Wenn das nur das Vorspiel war, was mußte man dann von der Fortsetzung dieses Sturmgesanges erwarten, die der furchtbare Mönch schon jetzt ankündigte? Aber es verging mehr als ein Jahr, ehe Luther (Anfang 1522) in den Schriften vom Mißbrauch der Messe und über die Mönchsgelübde eine Fortsetzung lieferte, die den Bau der alten Kirche ebenso erschütterte wie das gewaltige Präludium. Durch jene gab er das Signal zur Zerstörung der bisherigen Formen des Gottesdienstes, durch diese rief er zum Kampfe auf gegen das Mönchtum. Als diese Schriften erschienen, hatten aber bereits Rom und das Reich mit dem Ketzer abgerechnet. Durch Bann und Acht war der kühne „Spielmann" fürs erste ausgestoßen aus der Gemeinschaft der Kirche und seines Volkes. —

Jedermann weiß, daß Luther schon am 10. Dezember 1520 vor dem Elstertore zu Wittenberg die Bannbulle des Papstes verbrannte. Wie stimmt aber dazu die ebenso gut bezeugte Tat-

sache, daß Papst Leo X. erst einen Monat *später*, am 3. Januar 1521, in der Bulle Decet Romanum pontificem über den Ketzer den Bann verhängte, und daß diese Bulle erst im Mai 1521 in Deutschland publiziert wurde, als das „heilige Reich" bereits den päpstlichen Bann an Luther vollstreckt und nach Reichsrecht ihn auch noch mit der Reichsacht belegt hatte? Bei Luther selbst finden wir keine genügende Lösung dieser Widersprüche. Denn Luther selbst war über die Maßnahmen der Kurie nicht immer genau unterrichtet, er hat sie auch als Nichtjurist nicht immer richtig beurteilt und vor allem nicht ihren Zusammenhang mit der äußeren Politik der Kurie durchschaut. Aber auch seine Rechtsbeistände waren sich bisweilen über die rechtliche Tragweite der päpstlichen Maßnahmen nicht ganz klar, geschweige denn die fernerstehenden Zeitgenossen und die Geschichtsschreiber der späteren Jahrhunderte. Erst jüngst hat man sich auch in dieser Frage an die rechte Auskunftsstelle gewandt, nämlich an die Kurie. Man hat im vatikanischen Archiv nach den Akten des „Prozesses Luther" gesucht und dabei auch manche interessante Dokumente gefunden. Zugleich hat man auch das Verfahren der Kurie einer strengen juristischen Prüfung unterzogen und endlich noch festzustellen gesucht, inwieweit die politischen Ereignisse der Jahre 1517—1521 auf den Verlauf des Prozesses eingewirkt haben. Das Ergebnis dieser mannigfachen Untersuchungen bedeutet für den Juristen eine große Enttäuschung, für den Historiker eine erfreuliche Überraschung. Der Prozeß Luther ist, wie so viele berühmte Prozesse, juristisch betrachtet, sehr uninteressant. Denn er ist ganz in den üblichen Rechtsformen verlaufen, aber historisch betrachtet, sehr interessant, erstens weil er zeigt, wie stark die Kurie in ihrem Vorgehen von politischen Erwägungen sich bestimmen ließ, und zweitens, weil er beweist, daß an der Kurie selbst eine ansehnliche Partei der Verurteilung Luthers lange widerstrebte.

Noch war die erste Erregung über die 95 Thesen nicht verflogen, als der Erzbischof Albrecht von Mainz bereits einen Prozeß gegen den vermessenen Mönch von Wittenberg einleiten ließ. Aber der „vermessene Mönch" hat kaum hiervon etwas erfahren, denn Albrecht stellte das Verfahren alsbald ein. Er konnte das um so eher tun, als er bereits Ende November oder Anfang Dezember 1517 den Mönch *wegen Verbreitung neuer Lehren* bei der Kurie denunziert hatte. Als Beweis-

mittel hatte er beigelegt die 95 Thesen, Luthers Disputation gegen die scholastische Theologie, die Auslegung der sieben Bußpsalmen und die Auslegung der zehn Gebote. Papst Leo X. legte dieser Anzeige, wie es scheint, keine besondere Bedeutung bei: er versuchte zunächst im Februar 1518 auf gütlichem Wege durch Vermittlung des damaligen Leiters des Augustinerordens, Gabriel Della Volta, den unbequemen Mönch zum Schweigen und zur Vernunft zu bringen. Volta ließ Luther, wie der Papst befohlen, verwarnen. Er setzte es auch durch, daß das Generalkapitel der Augustiner Ende April 1518 zu Heidelberg sich mit der Angelegenheit befaßte, und veranlaßte dadurch den vermessenen Ordensbruder, im Mai 1518 in seinen Resolutionen zu den 95 Thesen ausführlich seine Ablaßlehre vor dem Papste zu rechtfertigen. Aber in der Sache selbst erlitt Volta eine völlige Niederlage: Luther weigerte sich zu widerrufen und den Befehlen der Ordensregierung zu gehorchen, und die Ordensregierung sah sich außerstande, ihn zum Gehorsam zu zwingen. Denn nicht nur der Generalvikar Staupitz, auch der Kurfürst von Sachsen unterstützten den Mönch in seiner Opposition.

Inzwischen hatte aber schon der mächtige Dominikanerorden, der sich in der Person Tetzels tödlich durch Luther beleidigt fühlte, energisch eingegriffen. Wohl schon im Februar 1518 war in Rom bei dem Generalstaatsanwalt der Kurie, dem Fiskalprokurator Marius de Perusco, eine zweite Denunziation eingelaufen. Sie ging aus von Ordensbrüdern Tetzels. Sie klagte Luther nicht nur der Verbreitung neuer Lehren, sondern der Ketzerei an. Die Kurie gab jedoch dieser Denunziation nicht sogleich Folge. Sie wartete zunächst ab, ob es Volta gelingen werde, Luther zum Widerruf zu bewegen. Erst als jener Versuch völlig mißglückt war, ließ sich der Fiskal auf das Drängen der Dominikaner von dem Papste im Juni 1518 ermächtigen, in der üblichen Form gegen Luther den Prozeß wegen Verdachts der Ketzerei zu eröffnen. Mit der Leitung der Voruntersuchung betraute der Papst auf Peruscos Antrag den obersten Richter der Kurie, den Generalauditor Hieronymus Ghinnucci. Gleichzeitig erhielt der offizielle Sachverständige der Kurie für Glaubenssachen, der Magistersacri Palatii Prierias, den Auftrag, über Luthers 95 Thesen ein theologisches Gutachten zu liefern, auf Grund dessen man dann gegen den Augustiner eventuell weiter vorgehen könne. Prierias war

Dominikaner, strenger Thomist und Kurialist. Er entledigte sich daher seines Auftrages mit jugendlichem Feuer. Binnen drei Tagen setzte er ein Gutachten auf, in dem er den neuen Ketzer äußerst grob und ungeschickt abfertigte. Er selbst war aber so stolz auf dies Machwerk, daß er es sofort im Drucke ausgehen ließ, und wenigstens auf den delegierten Richter, Ghinnucci, machte es den gewünschten Eindruck. Ghinnucci erließ im Vereine mit Prierias Anfang Juli 1518 an Luther in den üblichen Formen die Vorladung zum Verhör in Rom. Dort sollte er spätestens 60 Tage nach Empfang der Zitation vor Perusco, Ghinnucci und Prierias wegen Verdachtes der Ketzerei und Auflehnung gegen die päpstliche Gewalt sich verantworten. Zur Begründung dieser Anklagen hatte die päpstliche Kanzlei das Gutachten des Prierias beigelegt. Damit war in aller Form der Ketzerprozeß gegen Luther eingeleitet.

Um so auffälliger ist es, daß die Kurie noch vor Ablauf der gesetzten Frist das eingeleitete Verfahren, wie es schien, plötzlich fallen ließ und am 23. August 1518 den Kardinal Cajetan, der zurzeit auf dem Augsburger Reichstage weilte, anwies, Luther unverweilt zu verhören, und falls er nicht widerrufe, sofort verhaften und nach Rom abführen zu lassen; falls er aber der Verhaftung sich entziehe, ihn samt allen Anhängern und Gönnern ohne Weiteres in den Bann zu tun. Diese plötzliche Wendung erschien schon Luther und seinen Zeitgenossen so ungeheuerlich, daß man allgemein von einem Rechtsbruche des Papstes sprach. Aber juristisch hatte sich die Kurie sehr wohl vorgesehen, und auch politisch war dies überraschend summarische Vorgehen wohl begründet: es war Kardinal Cajetan in Augsburg gelungen, die Verstimmung des Kaisers gegen den Kurfürsten von Sachsen sich zunutze zu machen und den Kaiser zu einem für Luther höchst ungnädigen, für die Kurie sehr schmeichelhaften Schreiben an den Papst zu veranlassen. Zugleich hatte er eifrig Informationen über Luthers Lehren und Meinungen eingezogen und der Kurie eingehend darüber Bericht erstattet. Diese Berichte und der Brief des Kaisers haben in Rom sichtlich tiefen Eindruck gemacht. Namentlich, wie es scheint, aus Luthers Äußerungen über die Wirkungen des kirchlichen Bannes gewann der Generalauditor Ghinnucci die Überzeugung, daß der „vermessene Mönch“ nicht bloß der Ketzerei verdächtig, sondern schon ein ausgesprochener Ketzer sei. Der Brief des Kaisers aber schien

zu beweisen, daß auch in Deutschland diese Überzeugung schon von weiteren Kreisen geteilt werde; er schilderte zudem die Gefahr, die der Kurie von dem Ketzer drohe, so eindringlich, und stellte zugleich die Hilfe der Reichsgewalt so sicher in Aussicht, daß die Kurie sich zu einem möglichst raschen und energischen Vorstoße geradezu aufgefordert glauben konnte. Aber wie konnte sie juristisch diese plötzliche, gewaltsame Wendung gegen den neuen Ketzer rechtfertigen? Sie konstatierte einfach im Falle Luthers die Notorietät seines Vergehens und ergriff konsequent alle Maßregeln, die das kanonische Recht für die Behandlung notorischer Ketzer vorschrieb. Juristisch war das Breve vom 23. August an den Kardinal Cajetan also ganz unanfechtbar. Was die Kurie praktisch damit bezweckte, erhellt freilich viel klarer aus dem Schreiben des Ordensvikars Gabriel della Volta an den sächsischen Augustinerprovinzial Gerhard Hecker vom 25. August. — hier wird einfach die sofortige Verhaftung und Fesselung Luthers verfügt — und aus der Tatsache, daß der päpstliche Nuntius Miltitz bei seiner Abreise von Rom im Oktober 1518 unter anderem auch eine Bannbulle erhielt, die sich gegen Luther richtete und zugleich die Verhängung der Reichsacht über ihn forderte. Die Kurie war sonach jetzt entschlossen, möglichst rasch den Prozeß zu beendigen und den unliebsamen Ketzer zu beseitigen.

Allein der juristisch und politisch so geschickt vorbereitete Plan scheiterte alsbald an dem Widerstande des Kurfürsten von Sachsen. Luther erschien zwar vor Cajetan in Augsburg, aber erst nachdem ihn sein Kurfürst gegen jeden Haftbefehl gesichert hatte. Zugleich überzeugte sich der Kardinal in der Unterredung mit der deutschen Bestie, daß es an einer ausreichenden dogmatischen Grundlage zur Verurteilung des Ketzers fehle. Statt sofort mit Bann und Interdikt gegen Luther und seine Anhänger einzuschreiten, legte er daher vorerst seine Instruktion und die Bannbulle ganz beiseite, um zunächst einmal diese Hindernisse aus dem Wege zu räumen. Die Kurie ging bereitwilligst auf seine Vorschläge ein: am 9. November erließ der Papst eine Dekretale über den Ablaß, in der er Luthers Lehren ohne Nennung ihres Urhebers als ketzerisch verdammte. Zur selben Zeit ward Karl von Miltitz an den sächsischen Hof abgeordnet, um den alten Kurfürsten zur Auslieferung des Ketzers zu bestimmen. Aber der lustige Kammerherr vergaß alsbald seine

sehr bestimmt gefaßte Instruktion: Er vertauschte auf eigene Faust die ihm übertragene Aufgabe des Häschers mit der dankbareren Rolle des Vermittlers. Wie kam dann aber die Kurie dazu, diese Eigenmächtigkeit ruhig zu dulden? Ohne Zweifel ließ auch der Papst sich zunächst von dem gewandten Schwätzer täuschen. Auch er glaubte ernstlich, daß Luther bereit sei zu widerrufen. Er richtete daher noch am 29. März 1519 an den erklärten Ketzer ein sehr freundliches Schreiben, lud ihn nach Rom ein, ja versprach, ihm das Reisegeld zu erstatten. Aber daneben wirkte noch ein anderes Motiv mit. Noch im Januar 1519 war eine Wendung eingetreten, die der Kurie eine friedliche Beilegung des Lutherschen Handels sehr wünschenswert erscheinen ließ. Kaiser Maximilian war gestorben, sein Enkel Karl bewarb sich um die Nachfolge im Reich. Franz I. von Frankreich aber, der Verbündete des Papstes, hatte so geringe Aussichten auf die Krone, daß Leo X. schon Ende Januar, da er die Thronbesteigung des Spaniers unter allen Umständen verhindern wollte, die Kandidatur des Kurfürsten von Sachsen ins Auge faßte. Miltitz eigenmächtige Vermittlungspolitik war darum der Kurie im Augenblicke sehr willkommen. Die Folge davon war aber, daß der Prozeß gegen Luther volle dreiviertel Jahre völlig ruhte. Allein der Sommer machte alle Hoffnungen des Papstes zuschanden: Am 28. Juni wurde Karl von Spanien zum Kaiser gewählt, im Juli erklärte Luther auf der Leipziger Disputation dem Papsttum förmlich den Krieg. Darnach konnte man auch in Rom sich keiner Täuschung mehr über Miltitz plan- und haltlose Schwindelpolitik hingeben. Man beschloß die Wiederaufnahme des Prozesses. Zunächst versuchte man jedoch noch einmal durch Miltitz den Kurfürsten von Sachsen einzuschüchtern, indem man ihn kurzweg mit dem Interdikte bedrohte, falls er Luther nicht fallen lasse. Aber diese Drohung hatte nicht den gewünschten Erfolg. Der ängstliche, alte Herr entwickelte in einer sehr umfänglichen Denkschrift sehr höflich, aber doch sehr bestimmt, daß die Kurie nicht befugt sei, Luther mit dem Banne und sein Land mit dem Interdikt zu belegen, ehe der von Miltitz angeordnete Vermittlungsversuch des Erzbischofs von Trier stattgefunden habe. Diese Denkschrift wirkte in Rom wie eine Kriegserklärung. Bereits am 9. Januar 1520 antwortete der Generalauditor Ghinnucci im päpstlichen Konsistorium darauf mit einer donnernden Rede, die bewies, daß man auch

in Rom auf den groben Stil der Zeit sich verstand. Da wurde der alte Kurfürst, der sich so gern schmiegte und drückte und so viel litt, um nur Frieden zu haben, als ein wütender, grausamer Tyrann, als der Henker des Klerus, des apostolischen Stuhles, ja der ganzen christlichen Religion aufs schwärzeste geschildert und endlich gar als das Zwillingshaupt der gräulichen Hydra Luther dem Hasse der Kurialen preisgegeben. Das oratorische Meisterstück gipfelte in dem Antrage, sofort in aller Form den Prozeß gegen Luther wieder einzuleiten. Der Papst gab dem Antrage auch alsbald Folge: er setzte schon in den nächsten Tagen eine Untersuchungskommission ein, und diese Kommission ging gleich mit solchem Feuereifer an das Werk, daß man jetzt endlich eine baldige Erledigung des Prozesses erwarten konnte.

Allein der Papst hatte bei der Bildung der Kommission keine glückliche Hand gehabt. Die beiden Kardinäle, die er ihr zugeteilt hatte, der Theologe Cajetan und der Jurist Accolti genossen allerdings in ganz Rom großes Vertrauen. Nicht so die Generäle und Prokuratoren der Bettelorden und die Franziskanerobservanten, die als theologische Beisitzer fungierten. Sie waren allesamt am Ablaß interessiert und daher darauf bedacht, möglichst rasch den Ketzer abzutun. Sie ließen seine Lehrsätze einfach verlesen und stimmten dann ohne weitere Debatte darüber ab. Diese Überstürzung erregte großes Befremden. Noch bedenklicher fand man, daß außer Cajetan keiner der angesehenen Theologen Roms zu den schwierigen Verhandlungen hinzugezogen worden war. Man bewog daher den Papst Anfang Februar die verdächtigen Bettelmönche wieder heimzuschicken und eine neue Kommission zu bilden. Diese zweite Kommission machte einen ungleich vertrauenerweckenderen Eindruck. Außer den beiden Kardinälen Cajetan und Accolti gehörten ihr alle Ordensgeneräle und die namhaftesten Theologen Roms an. Dem entsprach ihr ganzes Verhalten. So überstürzt ihre Vorgängerin gearbeitet hatte, so gründlich ging sie bei der Untersuchung der theologischen Ketzereien des „Martinus" zu Werke. Das Ergebnis faßte sie Mitte März 1520 in einem Gutachten zusammen, das nach allem, was vorgefallen war, einiges Aufsehen erregen mußte. Sie beantragte, nur einen Teil von Luthers Sätzen als ketzerisch zu verdammen, die übrigen bloß als ärgerniserregend und „frommen Ohren anstößig" zu bezeichnen. Sie schlug weiter der Kurie vor, diese dogmatische Entscheidung in Form einer Dekretale zu verkünden, ohne Luther mit Namen zu nennen. Sie ersuchte endlich den Papst, Luther noch einmal durch ein Breve zum Widerspruch aufzufordern und erst, wenn er dieser Aufforderung nicht nachkomme, weiter gegen ihn zu prozedieren. Kurz, sie hielt noch immer eine friedliche Beilegung des Streites für möglich und jedenfalls für sehr wünschenswert und, was die Hauptsache war, sie wußte für diese Auffassung sogar den Papst zu gewinnen. Auf Befehl Leos X. wandte sich am 15. März 1520 der Ordensvikar der Augustiner, Gabriel della Volta, noch einmal an Staupitz mit der dringenden Bitte: all

seinen Einfluß aufzubieten, um Luther zur Umkehr zu bewegen. Wir wissen nicht, ob Staupitz dieser Aufforderung nachkam. Wir wissen nur, daß der Papst im Verlaufe der nächsten Wochen fast plötzlich seine Meinung änderte, die Vorschläge der Kommission ablehnte und den Entschluß faßte, mit aller Strenge gegen Luther vorzugehen. Wie ist diese neue Wendung zu erklären? Noch im März 1520 war ein Mann in Rom eingetroffen, der keine Mühe scheute, die Kurie gegen den Ketzer scharf zu machen: Dr. Eck von Ingolstadt. Seinem Einflusse ist es wohl zuzuschreiben, daß der Papst plötzlich eine energischere Tonart anschlug, im Laufe des April 1520 eine dritte Kommission zur Beratung der Angelegenheit bildete und die Vorbereitung einer Bannbulle wider Luther anordnete. Diese dritte Kommission bestand nur aus vier Männern: aus den Kardinälen Cajetan und Accolti, dem spanischen Augustiner Johannes und Dr. Eck. Die Kommission legte als Ergebnis ihrer Beratungen dem Papste noch im April 1520 den Entwurf zu einer Bannbulle wider Luther vor. Den Text des umfänglichen Schriftstückes hatte der Jurist Accolti aufgesetzt, das theologische Beweismaterial hatte zum kleineren Teile Eck geliefert, zum größeren Teile war es einem Gutachten der Löwener Dominikaner entnommen. In den ersten Tagen des Mai gab Papst Leo X. zu dem Entwurfe seine definitive Zustimmung. Eck konnte nicht mit Unrecht jetzt schon sich am Ziele seiner Wünsche glauben.

Denn es handelte sich nun nur noch darum, die Zustimmung des Kardinalskollegs für die Bannbulle zu gewinnen. Allein das machte sich doch nicht so leicht und rasch, wie Eck hoffte. Die zurzeit in Rom anwesenden Kardinäle waren zwar fast allesamt Italiener und Juristen, also Männer, von denen kein Widerstand zu befürchten war. Aber es befand sich unter ihnen doch einer, welcher der Kurie gerne Schwierigkeiten machte, der alte Spanier Carvajal, ein großer Freund der Dominikaner, aber trotzdem ein begeisterter Verfechter der Rechte der allgemeinen Konzilien und ein entschiedener Anhänger der alten Hoffnung, daß der Kirche nur durch ein allgemeines Konzil geholfen werden könne. In dem ersten Konsistorium, das sich mit der Bulle beschäftigte, 21. Mai 1520, kam es noch zu keiner erheblichen Debatte: die Kardinäle beschlossen nur, über die beanstandeten 41 Artikel Luthers noch einmal die Theologen Roms zu hören. An dem nächsten Konsistorium, am 23. Mai, nahmen daher auch Eck, Prierias, der Augustiner Johannes, der Dominikaner de Petra Sankta und sämtliche Generäle der Bettelorden teil. Die Artikel Luthers wurden verlesen und dann über jeden einzelnen abgestimmt, ob er als ketzerisch oder nur als ärgerniserregend oder gar nur als „frommen Ohren anstößig“ zu bezeichnen sei. Erst in dem dritten Konsistorium, am 25. Mai, fiel die Entscheidung. „Es wurde viel geredet“, heißt es in dem Protokoll, „und gleichwohl beschlossen, daß die Artikel Luthers in dem von ihm gebrauchten Wortlaut in der Bulle angeführt würden, damit Martinus nicht behaupten könne: er habe dies nicht gesagt. Über die Bulle wurde noch einiges bemerkt und schließlich die weitere Verhandlung vertagt bis zum nächsten Konsistorium.“ In dem nächsten Konsistorium, am 1. Juni, wurde dann die Bulle nochmals verlesen und unverändert angenommen. Schon aus diesem trockenen Referate ergibt sich, daß es in dem Konsistorium vom

25. Mai nicht ganz so ruhig zuging, wie in den vorhergehenden Versammlungen. Man debattierte lange und man debattierte wahrscheinlich nicht ohne Heftigkeit. Denn wahrscheinlich erhob sich aus der Mitte des hl. Kollegs lebhafter Widerspruch gegen einige Sätze der Bulle. Der Kardinal Carvajal protestierte, wie es scheint, sehr energisch dagegen, daß Luthers Appellation an ein Konzil als eine Vermessenheit, ja als seine größte Verirrung bezeichnet werde. Aber die Opposition unterlag. Der Entwurf Accoltis wurde approbiert und endlich am 15. Juni 1520 von Leo X. unterzeichnet.

Die Bulle ist ein äußerst umfangreiches Aktenstück. Sie verdammt Luthers Lehren, sie ordnet die Verbrennung seiner Bücher an, aber Luther selbst bedroht sie nur mit dem Banne. Es soll ihm auch jetzt noch frei stehen, nach Publikation der Urkunde in Rom und in den Diözesen Brandenburg, Meißen und Merseburg binnen 60 Tagen zu widerrufen. Diese Milde ist auffällig, noch auffälliger aber fast ist, daß der alte Kardinal Riario noch am 20. Mai 1520, einen Tag vor dem ersten Konsistorium, das sich mit der Lutherschen Sache beschäftigte, einen Versuch machte, durch den Kurfürsten von Sachsen „den Menschen" zum Widerruf zu bestimmen. Der Brief Riarios langte freilich erst am 6. Juli am sächsischen Hofe an, als die Bulle in Rom längst ausgefertigt war. Aber er wirft doch ein Licht auf die Stimmung, die an der Kurie herrschte. Er zeigt, daß es selbst damals noch in Rom eine Partei gab, die eine friedliche Beilegung des Lutherischen Handels erhoffte und wünschte, und daß der Papst sich genötigt sah, auf diese Partei Rücksicht zu nehmen. Im März hatte diese Partei noch das Übergewicht gehabt und sogar den Papst für sich gewonnen. Im Laufe des April hatte Eck ihren Einfluß zurückgedrängt, aber noch im Mai war sie stark genug, daß der Papst für gut hielt, den Ketzer nicht, wie er nach dem kirchlichen Recht vollauf befugt war, ohne weiteres zu verfluchen, sondern ihm goldene Brücken zum Rückzug zu bauen.

Aber Luther vereitelte alle Wünsche und Hoffnungen der Friedenspartei. Am 28. November lief die ihm gewährte Gnadenfrist ab. Am 10. Dezember verbrannte er die Bulle des „Antichrist". Am 3. Januar 1521 sprach dann endlich der „Antichrist" sein letztes Wort, indem er in der Bulle Decet Romanum pontificem wider den Ketzer den großen Bann schleuderte. Aber diese Bulle enthielt so „viele, für die Sache der Kirche verderbliche Fehler", daß der päpstliche Nuntius Aleander sie alsbald

zur Umarbeitung nach Rom zurückschickte. Erst am 6. Mai langte der heilige Fluch in verbesserter Gestalt in Worms wieder an. Aber man bedurfte nun schon seiner gar nicht mehr, denn das „heilige Reich“ hatte bereits auf Grund der Drohbulle vom 15. Juni 1520 seine Entschließungen gefaßt, und der große Ketzer war schon seit zwei Tagen spurlos verschwunden. Er weilte „in den Bergen, in der Region der Vögel und der Luft“ und spottete auf seinem Wolkensitze der Anschläge des Antichrists. Denn er erblickte in ihnen nur mehr breitprächtigen Rauch gleich dem breitprächtigen Rauche der Kohlenmeiler, den er aus der grünen Wildnis rings um die Wartburg so oft in dicken Schwaden gen Himmel steigen sah. „Der Rauch geht über sich, tut, als wolle er die Sonne verdunkeln und den Himmel stürmen. Was ist's aber? Kommt ein kleines Windlein, so verwebt er sich und verschwindet, daß niemand weiß, wo er geblieben.“

III. Luthers Persönlichkeit.

Seit Janssens Geschichte des deutschen Volkes hat kein Geschichtswerk in Deutschland so großes Aufsehen erregt wie Heinrich Denifles Luther und das Luthertum in der ersten Entwickelung quellenmäßig dargestellt. 1. Band. Mainz 1904. Katholiken und Protestanten waren zunächst über dies Buch in gleichem Maße überrascht. Dann folgte auf protestantischer Seite ein wahrer Entrüstungssturm, eine Flut von Gegenschriften, eine lebhafte Debatte in Fachzeitschriften, Wochen- und Tageszeitungen. Selbst der preußische Landtag beschäftigte sich einmal mit dem Autor. Aber auch in katholischen Kreisen fand das Werk fast nirgends ungeteilte Zustimmung. Einzelne Gelehrte lehnten es unbedingt ab. Andere ließen es nicht ohne scharfe Kritik passieren. Völlig damit einverstanden war keiner der urteilsfähigen Leser.

Wer das Buch, das inzwischen zum Teil in zweiter Auflage erschienen ist, zur Hand nimmt, der ist über die Aufregung, die sein Erscheinen hervorrief, zunächst etwas verwundert. Es ist durchaus kein Sensationsbuch im üblichen Sinne des Wortes, es ist überhaupt nicht eigentlich ein Buch, sondern eine Sammlung sehr gelehrter und oft recht schlecht geordneter Aufsätze über verschiedene Probleme der Lutherforschung. In dem ersten Teil beschäftigt sich der Verfasser vornehmlich mit Luthers Schrift über die Mönchsgelübde vom Januar 1522, die er noch jetzt nach 380 Jahren ausführlich widerlegen zu müssen glaubt. Im zweiten handelt er vornehmlich von Luthers Entwickelung in den Jahren 1509—17. Der Fachmann kann aus diesen Untersuchungen sehr viel lernen. Aber nicht dieser positive Ertrag seiner Arbeit hat den Namen des Autors auch in Laienkreisen so bekannt gemacht, sondern der Stil und die Tendenz des Werkes. Der Stil erinnert den Kenner auf Schritt und Tritt an die katholischen Polemiker des 16. bis 18. Jahrhunderts,

Pistorius, Vetter, Gretscher, Weislinger usw. Die Tendenz ergibt sich zur Genüge schon aus dem emphatischen Schlußworte: „Los von Luther, zurück zur Kirche“. Dies Schlußwort hätte der Verfasser am besten gleich seinem Werke als Titel vorgesetzt. Denn auch in den nüchternsten Untersuchungen verrät er immer wieder, daß er ein Mitglied des Predigerordens ist. Er hält fortwährend Kontroverspredigten, ja sein Buch ist im Grunde eine Sammlung gelehrter Kontroverspredigten über das Thema „Los von Luther, zurück zur Kirche“. Er nimmt dabei aber immer zugleich das Ansehen eines unparteiischen Beobachters und den Titel eines Psychologen für sich in Anspruch. Er behauptet, kein bedeutender Mann sei bisher so oberflächlich studiert worden, wie Luther, und nirgends mache sich die unwissenschaftliche Apologetik noch heute ärgerlicher breit als in den Lutherbiographien. Er will nun zwar selbst nicht etwa eine wissenschaftliche Lutherbiographie liefern, aber er gibt doch schon im ersten Band ein ziemlich vollständiges Charakterbild des Reformators. Dies streng wissenschaftliche Charakterbild sieht freilich ganz anders aus, als die landläufigen Lutherbilder. Der angeblich größte Sohn des deutschen Volkes entpuppt sich vor dem Richterstuhl der „Wissenschaft“ als ein krasser Ignorant, als ein Fresser und Säufer schlimmster Art, als ein tierischer Wüstling, als ein Zoten- und Possenreißer niederster Sorte, als ein literarischer Schmierfink, der einen Zola noch übertrifft, als ein frecher Fälscher, Lügner und Betrüger, kurz als ein gemeingefährliches Individuum, das „an moralischer Verlumpung“ seinesgleichen sucht. Den Kenner mutet dies Charakterbild in seinen wesentlichen Zügen freilich gar nicht neu an: er kennt es schon aus der katholischen Polemik des 16. bis 18. Jahrhundert, deren Vorarbeit auch dieser neueste Porträtist gründlich benutzt hat. Nur einen Zug hat Denifle erst hinzugefügt: den krassen Ignoranten Luther. Den krassen Ignoranten hat er zuerst entdeckt. Im übrigen hat er sich nur begnügt, die Farben etwas fester und derber aufzutragen, die Belege zu vermehren und auf diese Weise das Bild glaubwürdiger und eindrucksvoller zu machen. Niemand zweifelt, daß es ihm dabei stets um Ermittelung der reinen Wahrheit zu tun war. Eben darum kann man sein Lutherbild nicht einfach ablehnen. Man muß es Zug für Zug prüfen, um zu erkennen, ob und inwieweit es dem Urbilde entspricht, und zugleich hie und da ergänzen. Denn

Denifle gibt selber zu, daß er die guten Seiten des Urbildes zunächst nicht berücksichtigt habe. — Nicht das Wissen, sondern die Gesinnung entscheidet über den Wert des Menschen. Aber das Wissen beeinflußt bisweilen das Gewissen, und der Bildungs- und Interessenkreis, in dem der Einzelne steht, ist für sein ganzes Leben so wichtig, daß man mit Recht auch die bedeutenden Männer der Vergangenheit nachträglich noch einem strengen Kulturexamen unterzieht. Auch Luther hat sich das schon mehrfach gefallen lassen müssen. Oswald Gottlob Schmidt hat ihn abgehört über seine Kenntnisse in der klassischen Literatur der Griechen und Römer. Diese Prüfung hat der Reformator gut bestanden. Mit den griechischen Dichtern und Prosaikern ist er allerdings nicht vertraut, obwohl er sich noch 1523 eine Homerausgabe anschaffte, „um ein Grieche zu werden". Desto besser kennt er die lateinischen Lieblingsautoren jener Zeit, Vergil, Terenz, Ovid, Äsop, Cicero, Livius, Seneca. Aber auch Horaz, Catull, Juvenal, Silius, Statius, Lucan, Sueton, Sallust, Quintilian, Varro, Pomponius Mela, die beiden Plinius und sogar die Germania des Tacitus hat er studiert und selbst die beliebtesten Neulateiner, wie Baptista Mantuanus nicht unbeachtet gelassen. In ähnlicher Weise haben dann Schäfer und W. Köhler den Reformator in Weltgeschichte und Kirchengeschichte examiniert. Auch diese Prüfung ist gut verlaufen: Denn der Reformator war ein großer Freund der Geschichte und hat sich zuzeiten sehr ernstlich mit ihr beschäftigt. Nun hat Pater Denifle ihn auch noch in scholastischer Philosophie und Theologie examiniert. Das Ergebnis klingt zunächst ganz verblüffend. Denifle weist nach, daß Luther als Student und junger Professor „den Fürsten der Scholastik", Thomas von Aquino, überhaupt nicht gelesen, und daß er, als er Thomas später zu polemischen Zwecken studierte, ihn bisweilen mißverstanden hat, aber nicht nur Thomas, auch Gregor von Rimini, Tauler, Bernhard von Clairveaux und andere Kirchenlehrer hat er gelegentlich falsch interpretiert. Kurz, Luther hat die „gesunde Philosophie und Theologie des Mittelalters" überhaupt nicht oder nicht gründlich gekannt, sondern nur die Afterphilosophie und die Aftertheologie der Zeit des Verfalls. Er ist in der Philosophie und Theologie „ein krasser Ignorant". Trotzdem aber hat er die Stirne zu behaupten, ich bin in der Scholastik erzogen, ich kenne die Scholastik, ja schon 1509 leistet er sich

die unverschämte Aufschneiderei: „Ich habe tausend und alle Doktoren gelesen.“ — Sind diese Ergebnisse Denifles wirklich ganz richtig, und wenn sie richtig sind, hat Denifle sie richtig beurteilt? Was zunächst die unverschämte Aufschneiderei des jungen Luther anlangt, so hat sich der gelehrte Pater hier einfach durch einen Druckfehler irre führen lassen. In der Urschrift Luthers heißt es nicht legi, ich habe gelesen, sondern lege, „lies tausend und alle Doktoren, keiner wird besser diese Frage lösen“. Aber die Hauptfrage ist, ist Luthers Ignoranz wirklich so groß? Denifle bemerkt selber einmal gelegentlich, daß Luthers Wittenberger Kollegen Carlstadt, Amsdorf, Schurf, Petrus Lupinus und ein großer Teil der damaligen Doktoren Deutschlands ebensolche Halbwisser oder Ignoranten gewesen seien. Er hätte ruhig sagen können: die große Mehrzahl der Doktoren. Denn bislang ist aus dem ersten Viertel des 16. Jahrhunderts kein einziger deutscher Thomist von Bedeutung bekannt. Die „krasse Ignoranz“ ist also in Deutschland damals eine epidemisch auftretende Gelehrtenkrankheit. Aber diese Krankheit besteht auch nur in den Augen des Pater Denifle. Die gelehrten Theologen und Philosophen jener Zeit fühlten sich durchaus nicht als Ignoranten. Daß sie den heiligen Thomas nicht studierten, hatte seinen guten Grund darin, daß ihnen der Thomismus als ein überwundener Standpunkt galt. Um so eifriger beschäftigten sie sich mit den großen Nominalisten des 14. und 15. Jahrhunderts, Occam, Gerson, d'Ailli, Biel. Diese Lehrer betrachteten sie als die gesunden Lehrer. In den Anschauungen dieser Lehrer dachten sie, unterrichteten sie, lebten sie. In dieser Scholastik ist denn auch Luther aufgewachsen, und sie hat er so gründlich gekannt, daß er noch in späteren Jahren ganze Abschnitte aus den schweren, dicken Büchern Occams und Biels aus dem Gedächtnisse zitieren konnte. Aber der krasse Ignorant erweist sich auch sonst als ein ganz tüchtiger Gelehrter. Mit den Normalphilosophen des Mittelalters, Aristoteles und Porphyrius ist er wohl vertraut. Augustin, Ambrosius, Hieronymus, Hilarius, Anselm von Canterbury, Bernhard von Clairveaux, Bonaventura sind schon dem jungen Professor keine unbekannten Größen. Und er weiß nicht nur mancherlei, er ist auch unausgesetzt bemüht, sein Wissen zu erweitern. Er lernt schon im Kloster Griechisch und Hebräisch, er fahndet für seine Vorlesungen eifrig nach der neuesten Literatur, und er

blättert die Bücher nicht nur an, er studiert sie, wie seine Randbemerkungen zeigen, aufs gründlichste. Denifle ignoriert das alles. Er möchte dem „krassen Ignoranten" es sogar am liebsten zum Verwurfe machen, daß er keine Handschriften benutzte und nicht daran dachte, die Textfehler in den schlechten Baseler Kirchenväterausgaben zu verbessern, die ihm allein zur Verfügung standen.

Allein der krasse Ignorant war nicht nur ein für seine Zeit sehr respektabler Gelehrter, er war zugleich eines der glänzendsten wissenschaftlichen Talente dieses an wissenschaftlichen Talenten so reichen Zeitalters. Er selbst hat freilich von seiner wissenschaftlichen Begabung immer sehr gering gedacht: er kam sich arm, klein, als ein bloßer „Wäscher" vor gegenüber dem bewundernswerten Männlein Melanthon. Aber er hatte gar keinen Anlaß sich so niedrig einzuschätzen. Gewiß, er war kein Humanist, wie „der Doktor über alle Doktoren". Wie seine Handschrift im Duktus und in der Buchstabenform nie das Gepräge der Mönchsschrift des 15. Jahrhunderts verloren hat, so hat auch sein Latein, so lebendig und natürlich es ist, stets einen mönchischen Anflug behalten. Auch erlangte er nie in solchem Maße, wie der jüngere Freund, die Fertigkeit, einen Gedanken „fein und kurz" und doch „deutlich und reichlich" auszudrücken. Aber an kritischem Scharfsinn war er dem Magister Philippus erheblich überlegen und dem berühmten Erasmus zum mindesten ebenbürtig. Schon als junger Professor wagte er es, aus sprachlichen und inhaltlichen Gründen 4 Schriften, die unter dem Namen des hl. Augustin überliefert sind, als unecht zu bezeichnen. Er erregte damit, wenigstens in einem Falle in Wittenberg sehr unliebsames Aufsehen, ja er machte sich dadurch Feinde. Aber die spätere Forschung hat sein Urteil durchaus bestätigt. Ebenso treffend und überraschend sind seine berühmten Bemerkungen über den Stil, die Herkunft, den geschichtlichen Wert der biblischen Bücher. Wenn er die Bücher Hiob, Judith, Tobias, die Stücke zu Esther und Daniel für Dichtungen erklärt, die Herkunft des Buches der Sprüche und des Predigers Salomonis von Salomo bestreitet, die Echtheit der Psalmenüberschriften hie und da bezweifelt, von der Geschichte des Jonas sagt, sie sei so lächerlich und lügerlich, daß er über sie als eine Fabel lachen würde, wenn sie nicht in der Bibel stünde, wenn er Esther und 2. Makkabäer als zu sehr „judenzende" Bücher bezeichnet,

die Chronik als Geschichtswerk tief unter die Königsbücher und dagegen 1. Makkabäer sehr hoch stellt, wenn er von 3. Esra sagt, das Buch werfe ich in die Elbe, es ist nur eine Wiederholung aus anderen Büchern, und dagegen von 4. Esra, dies Buch ist nicht so unbedeutend, scheint aber erst nach Christi Geburt und Leiden geschrieben zu sein, so sind das Urteile, die zum Teile geradezu modern anmuten. Man behauptet nun allerdings, daß er sich gerade bei diesen Bemerkungen über die biblischen Bücher lediglich von seinem Gefühle, von Sympathie und Antipathie habe leiten lassen. Aber das ist nicht einmal für die allbekannten Einleitungen zum Neuen Testament ganz richtig. So subjektiv, ja willkürlich er hier zuweilen zu verfahren scheint, so darf man doch nicht vergessen, daß sein Urteil immer mit bestimmt ist durch die kritischen Ausführungen des Erasmus, des Hieronymus und des alten Euseb von Cäsarea. Es deckt sich damit vielfach, wenigstens im Ergebnis. Nur hat er sie durch eigene scharfsinnige Vermutungen, z. B. über den Verfasser des Hebräerbriefes noch ergänzt, Beweis genug, daß es ihm weder an Talent noch an Sinn für dergleichen Untersuchungen fehlte. Dazu stimmt, daß er jene kritische Gabe nicht nur an den heiligen Schriften, sondern auch an den Kirchenvätern, z. B. an den Büchern des Augustin und des Pseudo-Dionysius, und selbst an klassischen Autoren, wie z. B. an Livius betätigte. Gewiß ist diese Kritik noch durchaus naiv und unmethodisch, — ebenso naiv und unmethodisch wie sein Verfahren bei der Auslegung der heiligen Schrift. Aber das hebt die Beobachtung nicht auf, daß er fast all die Eigenschaften besaß, welche das wissenschaftliche Talent kennzeichnen: ein enormes Gedächtnis, einen sehr scharfen Verstand, eine ungemein lebendige Phantasie. Nur eine Gabe war ihm versagt, die Gabe, den ungeheuren Reichtum an fruchtbaren Gedanken, die ihm bei der Arbeit und selbst im leichten Gespräch wie von allen Seiten zuströmten, zu bändigen, systematisch zu ordnen, in kurze Formeln zu fassen — eben die Gabe, die er so sehr an Melanthon bewunderte und in noch höherem Maße an Calvin bewundert haben würde, wenn er diese größte wissenschaftliche Kraft des alten Protestantismus genauer kennen gelernt hätte.

Schon diese Beobachtungen erwecken einiges Mißtrauen gegen die Versuche, den Reformator als ein gewaltiges, aber ungeschlachtes Stück Urnatur darzustellen, das, plötzlich aus der

Tiefe des Volkstums aufsteigend, mit zerstörender Wucht über die Blütengefilde der Kultur hereinbricht, oder doch als eine „einfache Seele", einen kulturarmen „Nordländer, der in Schnee, Nebel, Unbildlichkeit der Natur, ohne ein stärkeres Bedürfnis nach Wissenschaft und ohne einen Schimmer von Kunst" dahinlebte. Denn ganz so ungeschlacht, einseitig, nordländisch, wie es dem Fernstehenden scheint, war diese Urnatur, diese einfache Seele doch nicht. Gewiß, wenn er den Wert der Wissenschaft und der Kunst für das Leben angeben will, dann weiß auch er nichts anderes anzugeben, als daß die Wissenschaft für weltlich und geistlich Regiment unentbehrlich sei und daß die Kunst in anschaulicher Form gute Lehren mitteile. Aber derartige Nützlichkeitserwägungen findet man im 16. Jahrhundert selbst bei echten Gelehrtennaturen wie Melanthon und bei ganz großen Künstlern wie Albrecht Dürer. Sie beweisen nur, wie naiv dies Zeitalter noch zur Wissenschaft und Kunst stand, sind aber schon damals sehr wohl vereinbar mit einer unbegrenzten Hochachtung vor der geistigen Arbeit des Gelehrten und mit einer ehrlichen und lebendigen Freude an den Schöpfungen der Künstler. Das zeigt sich gerade auch bei Luther. Wie er für seine Person der Wissenschaft gar nicht entraten kann, so hat er auch von der Kunst mehr als einen bloßen Schimmer. Er liebt und übt mit großem Eifer die Musik, nicht weil sie nützt, sondern weil sie die größte irdische Freude und die feinste Gabe ist, damit Gott dies elende Leben geziert hat. Er liebt und übt die Dichtkunst, nicht bloß, weil sie eine so geschickte Pädagogin ist, sondern auch, weil ihn selber Gedichte mächtiger bewegen, inniger ergötzen, stärker in seinem Gemüte haften, als alle gewöhnliche Rede, ob es auch die eines Demosthenes oder Cicero wäre. Er hat daher nicht nur eine große Freude an Sprichwörtern und an den Fabeln des Äsop, sondern auch an Dichtungen, die nicht unmittelbar belehren, wie die Lieder von Dietrich von Bern und „anderen Riesen", wie der Reineke Fuchs, der Till Eulenspiegel und andere Volksbücher. Eben darum macht er auch selber so gerne kleine Reime — selbst bei so prosaischen Beschäftigungen wie bei der Aufstellung seines Etats — und, wenn er auch als Liederdichter meist pädagogische Zwecke verfolgt, so überkommt doch auch ihn — freilich in seltenen Stunden — der Drang, einmal ganz frei im Gesange das mächtige Gefühl ausströmen zu lassen. Und dann singt er immer wie ein ganz großer Dichter in Tönen,

wie man sie vor ihm in deutscher Sprache noch nie gehört hatte und auch nach ihm nicht wieder gehört hat. Ferner standen ihm die bildenden Künste und die Architektur. Aber ein Gefühl für das Schöne hatte er auch, wenn es ihm in dieser Form entgegentrat. In Rom machten den größten Eindruck auf ihn die gewaltigen Überreste des Altertums, die noch heute dem naiven Beschauer mehr imponieren, als alle Bauten der Renaissance: das Pantheon, das Kolosseum, die Thermen des Diokletian. Auch an den großen Schöpfungen der italienischen Malerei ging er damals keineswegs so gefühllos vorüber, wie man gewöhnlich behauptet: er staunte vielmehr schon damals über die Kunst, mit der die Wälschen die Natur und das Gebärdenspiel wiederzugeben vermochten. Später lernte er auch die flandrischen Künstler bewundern. Über die großen deutschen Maler seiner Zeit äußert er sich dagegen fast gar nicht, obwohl er mit Kranach sehr vertraut verkehrte und auch mit Dürer in Verbindung stand. Aber wenn er selbst sich die Mühe machte, die Bilder für die Septemberbibel von 1522 und andere Bibelausgaben anzugeben, wenn er so oft die neue Kunst des Holzschnitts in den Dienst der Reformation zog, so beweist das, daß auch er die naive Freude der Zeitgenossen am Bilde teilte und dieser Vorliebe gern entgegenkam. All das berechtigt gewiß nicht dazu, ihn als einen Kunstfreund oder Kunstverständigen im strengen Sinne des Wortes zu bezeichnen, aber es beweist doch, daß er wie die Mehrzahl der Deutschen jener Zeit ein naives Kunstgefühl besaß, das ganz und gar nicht barbarisch anmutet.

Und so stand er auch der Natur keineswegs mit „düster gebundenem Sinne" gegenüber. So arg teuflische Mächte auch in Fluß und Wald, über der Erde und unter der Erde ihr Wesen treiben, so ist die Natur als solche deswegen ihm doch durchaus nicht unheimlich. Auch ist sie ihm keineswegs ein ödes, graues Chaos von Schnee, Nebel und formloser nordischer Nacht, sondern vielmehr ein grüner Lustgarten voll Sonnenschein, hellem Vogelgesang und abertausend großen und kleinen Gotteswundern gleich seinem Stammlande Thüringen, in dem der verschüchterte Knabe zuerst froh um sich blicken lernte und zu einem hurtigen, fröhlichen, jungen Gesellen gedieh. Und wie in seiner Naturanschauung, so zeigt er sich auch in seinem Naturgefühle als ein echter Thüringer. Die Singvögel sind ihm, wie noch heute allen rechten Waldkindern, ganz besonders ans Herz gewachsen. Dem

Spiel der „säuberlichen" Hirsche und Rehe sieht er immer wieder mit andächtiger Freude zu, und so oft er kann, fährt er hinaus ins Freie oder zieht mit in den Wald zur fröhlichen Jagd, aber nicht um das unschuldige Getier zu morden, sondern um still in der grünen Einsamkeit die Wunder Gottes zu beschauen oder beim Schreien der Hirsche nachzusinnen über den Psalm: Wie der Hirsch schreit nach frischem Wasser. Wer ihn recht verstehen will, der darf ihn daher nicht nur in der Kirche und im Hörsal aufsuchen, der hat auch noch nicht genug getan, wenn er sich bei ihm in der großen Familienstube zu gaste läd, um zu beobachten, wie er die Kinder herzt, mit der Hausfrau scherzt, mit den Tischgesellen diskutiert oder in aller Stille sich eigenhändig die Hosen flickt, der muß ihm auch nachgehen durch Wald und Feld und ihn begleiten in den Garten und Hof des schwarzen Klosters. Da sieht er den Gewaltigen, der vielleicht eben noch grob „wie mit der Bauernaxt" wider den Papst geschrieben, höchst friedlich gleich einem alten Landpfarrer säen und jäten, pfropfen und okulieren, mit sorgenvollen Blicken seine Erfurter Riesenrettiche und seine „seltsamen" Maulbeer- und Feigenbäume studieren, er sieht ihn unterweilen harmlos mit dem Hündchen Tölpel spielen und dann wieder sinnend das behagliche Stilleben der Säue in Frau Käthes Viehhof betrachten, er sieht ihn, wie er andächtig am Bienenstock den Bienen beim Honigsammeln und im Gebüsche den Vögeln beim Nestbau zuschaut, und er sieht ihn, wie er noch als alter Mann singend und jauchzend gleich einem Studenten hinausfährt in den grünen Wald. Aber nicht nur der Mensch, auch der Schriftsteller Luther wird dem aufmerksamen Beobachter auf diese Weise viel verständlicher. Er weiß nun, woher es kommt, daß der Schriftsteller Luther so „säuberlich" in Bild und Gleichnis wiederzugeben vermag, was er von der Natur empfangen hat. Denn schon aus der Art, wie dieser Schriftsteller mit der Natur umgeht, hat er erkannt, welch ein Dichter und Künstler der naive „Barbar" Luther war, ohne recht zu wissen, was ein Dichter und Künstler sei. Er braucht, um das festzustellen, gar nicht mehr erst jene reinlichen und runden Bilder im einzelnen zu betrachten, noch auch lange die Dichtungen und humoristischen Aperçus des Dichters und das feine Sprachgefühl und den Formenreichtum des Schriftstellers Luther genauer zu studieren.

Trotz alledem ist der „ungeschlachte Barbar" Luther, wie

es scheint, keine willkürliche Erfindung der Polemik. Der Schriftsteller und Redner Luther verdient auch nach unbefangenen Zeugen gar keine andere Charakteristik. Ja „ungeschlachter Barbar" ist anscheinend noch ein viel zu zaghafter Ausdruck. „Generalflegel, Misthammel, Mistfink, Possenreißer, Zotenreißer, literarischer Unflat, Pornograph" — damit kommt man der Wahrheit, wie uns ein ganzes Heer leidenschaftlicher Beurteiler versichert, schon erheblich näher. Luthers literarischer Nachlaß rechtfertigt, wie man behauptet, schon zur Genüge diese Ehrennamen, aber man braucht sich kaum erst die Mühe zu nehmen, die Schriften und Briefe nach Belegen zu durchsuchen, eine selbst in billigen Ausgaben fürs Volk weit verbreitete und vielgelesene Quelle bietet sie schon in verschwenderischer Fülle dar, eine Quelle, die uns den Reformator im Alltagsgewande ganz ohne Pose und Schönfärberei vor Augen zu führen — scheint, die berühmten Tischreden. Die moderne Forschung hat sich auch mit dieser Quelle sehr eingehend beschäftigt und viele, aber leider nicht alle Rätsel gelöst, die sie dem Historiker bietet. Uns interessieren die dabei gewonnenen Ergebnisse nur insoweit, als sie uns die Frage beantworten helfen: Lernen wir in den Tischreden den echten Luther wirklich am besten kennen?

Schon seit Ende der zwanziger Jahre sammelte sich um den Reformator im schwarzen Kloster allabendlich um 5 Uhr zum Nachtessen eine förmliche Tafelrunde. Die Ritter dieser Tafelrunde trugen freilich keine hohen Namen, es waren in der Hauptsache arme, ältere Studenten, die im Hause Kost und Logis genossen. Die einen gehörten als Famuli des Doktors, die anderen als Hauslehrer der Kinder zum weiteren Familienkreis, der Rest bestand aus Pensionären, welche die Doktorin ins Haus genommen hatte, um auch etwas zu verdienen. Einer dieser Pensionäre, Konrad Cordatus aus Weißkirchen in Österreich, kam zuerst auf den Gedanken, die Tischreden des Doktors noch während der Mahlzeit sogleich aufzuzeichnen. Das war im Sommer 1531. Da der Doktor ihn ruhig gewähren ließ, so fand sein Beispiel sofort Nachahmung. Die Tafelrunde glich zuzeiten förmlich einem Kolleg: so eifrig schrieben Johann Schlaginhaufen, Veit Dietrich, Anton Lauterbach, Hieronymus Weller, der melanchol[illegible]sche Hauslehrer des kleinen Hans, und seit Beginn der vierziger Jahre Johann Mathesius, Kaspar Heydenreich, Hieronymus Besold, Johann Aurifaber und manche andere die Gespräche des Doktors und anderer Tischgenossen in ihren Notizbüchlein nach. Aber bald begnügten sich die Tischgesellen nicht mehr mit dem bloßen Nachschreiben. Sie kopierten die Nachschriften säuberlich, ergänzten die kurzen Stichworte vielfach aus dem Gedächtnis, lösten die Notate auf in wohlstilisierte Referate. Jene Kopien tauschten sie alsdann vielfach miteinander aus, ja, einzelne besonders eifrige Sammler,

wie Anton Lauterbach, begannen schon bei Lebzeiten des Doktors die einzelnen Notate unter sachlichen Gesichtspunkten zu ordnen. An eine Veröffentlichung dieser Kollektionen durch den Druck dachte trotzdem zunächst keiner der alten Tischgesellen. Sie freuten sich ihres Schatzes und teilten gern daraus den Verehrern des Doktors mit, aber in dem richtigen Gefühle, daß der Reformator selber dies nicht gebilligt haben würde, machten sie keinen Versuch, dem großen Publikum den Zugang dazu zu eröffnen. Nur Johann Aurifaber, der letzte Famulus des Doktors, der auch sonst mit Luther-Reliquien einen kleinen Handel trieb, hielt es für keinen Raub, mit seinen Kollektionen sich Ruhm und Geld zu verschaffen. Seine große Ausgabe der Tischreden von 1566 hatte in der Tat gleich einen so großen Erfolg, daß bald auch andere unternehmende Literaten gleichartige und gleichwertige Tischredensammlungen veröffentlichten. War dieser Erfolg verdient? Die Antwort kann nur lauten nein! Aurifaber konnte nur für die Jahre 1545/46 eigene Nachschriften benutzen. Aber er gab auch diese keineswegs getreu wieder. Er übertrug das Gemisch von Deutsch und Latein, welches an Luthers Tisch gesprochen wurde, in sein breites wortreiches Deutsch und, da er selbst ein sehr derber Geselle war, so unterließ er nicht, die darin vorkommenden Derbheiten noch kräftig zu unterstreichen. In der gleichen Weise bearbeitete er dann die Aufzeichnungen einiger älteren Genossen, aber woher schöpfte er diese? nicht aus den Urschriften oder Kopien erster Hand, sondern aus Kollektionen zweiter und dritter Hand, in denen die zeitliche Folge der Reden völlig zerrissen war und die Reden selbst schon eine mehr oder minder starke Retouche erhalten hatten. Zu alledem war er auch noch ein äußerst flüchtiger und gänzlich kritikloser Redaktor. Kurz, seine Ausgabe der Tischreden ist eine ganz trübe Quelle, aus der niemand ohne Überwindung trinken kann, der an das frische Wasser der echten Überlieferung gewöhnt ist. Aber steht uns dann hier überhaupt der Weg zu der echten Überlieferung noch offen? In den letzten Jahrzehnten sind uns die Kollektionen einiger der älteren Tischgesellen zugänglich gemacht worden, die Aufzeichnungen des Cordatus, Lauterbach, Schlaginhaufen und jüngst auch die des Mathesius. Außerdem hat man die noch ungedruckte Sammlung Veit Dietrichs gründlich studiert. Aber keine dieser Sammlungen, auch nicht die des Veit Dietrich, bietet immer getreu die ursprüngliche Niederschrift, auch die drei besten, die des Dietrich, Lauterbach, Mathesius, sind schon mannigfach überarbeitete Kopien jener bescheidenen Heftchen, in welche die Tischgesellen flugs die Reden des Doktors eintrugen. Und dazu waren auch Dietrich, Lauterbach, Mathesius trotz ihrer rüstigen Feder schon bei der ersten Niederschrift nicht gegen Hörfehler und Mißverständnisse gefeit. Insbesondere aber waren sie oft nicht imstande, der raschen Rede des Doktors zu folgen. Sie übersetzten dann, da man damals nur für die lateinische Sprache eine Art Kurzschrift kannte, das Gehörte gleich ins Lateinische, auch wenn das Gespräch durchaus deutsch geführt worden war. Aus alledem ergibt sich, daß selbst diese drei Hauptzeugen nicht als unbedingt zuverlässige Berichterstatter gelten können. Aber wenn auch die Kritik bei ihrer Vernehmung uns ständig begleiten muß, so steht doch jetzt schon fest, daß sie uns außerordentlich viel wertvolle Nachrichten über das Leben, die Taten und Meinungen Luthers auf-

bewahrt haben. Sie bieten uns eine im wesentlichen echte Überlieferung in fester zeitlicher Folge, die uns in der Tat den echten Luther zwar nicht näher, aber oft ebenso nahe bringt wie seine eigenen Briefe und Schriften.

Mischen wir uns nun einmal im Geleite dieser guten Zeugen in die Tafelrunde im schwarzen Kloster, dann kann uns allerdings leicht das Gefühl anwandeln, als ob wir aus Versehen in eine Wachtstube geraten seien, so grob, derb, zynisch, ja roh erscheint uns der Ton des Gesprächs. Lassen wir uns dadurch aber nicht vor weiterem Studium abschrecken, sondern folgen wir dem Doktor auch noch in sein Studierzimmer, um ihm in aller Stille beim Bücherschreiben zuzusehen, dann verwandelt sich unser Erstaunen vielleicht gar in ein gelindes Entsetzen. Je flinker dem alten Mann die Arbeit vonstatten geht, um so gröber wird er, wie es scheint. Er schreibt gegen das Papsttum zu Rom vom Teufel gestiftet in einem Tone, der aller guten Erziehung Hohn spricht, und er dichtet Verse zu satirischen Bildern gegen das Papsttum, die heute sicher die väterliche Aufmerksamkeit der Wohlfahrtspolizei auf ihn lenken würden. Wenn wir dann, um uns etwas zu erholen, die Schrift wider Hans Worst von Braunschweig anblättern, so wird uns vielleicht noch übler. Der alte Mann gebraucht Ausdrücke wie f .., sch ..., Arsch so häufig und so ungeniert, daß uns schwindelt. Auch hält er sich zum Zwecke der Polemik einen ganzen Tiergarten, in den er die Gegner ohne Gnade einsperrt. Denn er verwandelt sie wie mit dem Zauberstab der Circe unversehens in Säue, Esel, Wölfe, Bären, Böcke, Hunde, Affen, Schafe, Ochsen, Kühe usw., und er behandelt sie dann auch wie das liebe Vieh. Er ficht nicht mit ihnen wie ein eleganter Literat des 20. Jahrhunderts, er sticht sie ab wie wilde Säue, er drischt wie ein ungeschlachter Bauer mit dem Dreschflegel auf sie los, ohne Erbarmen und ohne zu erlahmen. Kurz, er ist, wenn sein Geblüte ein starker Zorn erfrischt, ein Unflat, wie es scheint, ganz ohnegleichen. Aber nicht nur in seinen vier Wänden, in der Familienstube und in der Studierstube gibt er sich so hahnebüchen grob und ungeschlacht. Selbst auf der Kanzel gebraucht er urderbe Ausdrücke und Bilder, selbst auf der Kanzel spricht er ungeheuer offen über Dinge, von denen zwar jedermann weiß, aber niemand öffentlich redet.

Um so auffälliger ist es, daß der treuherzige Mathesius behauptet, der Doktor habe nie schamlose Rede geführt, und daß der bekannte humanistische Geschichtsschreiber Sleidan jene un-

flätigen Bilder Kranachs zur Verhöhnung des Papsttums von 1545 so ruhig und heiter schildert, als handele es sich um eine der harmlosen Professorensatiren der Fliegenden Blätter. Es scheint doch, daß wir, um diesen Ton zu verstehen, auch hier das Wort vom Geist der Zeiten beherzigen müssen. Tun wir das, wünschen wir uns um 350 Jahre zurück, dann wird uns bald klar, daß der Ton an Luthers Tafelrunde und in seinen Schriften durchaus nicht dem guten Ton der deutschen, auch der französischen und englischen Gesellschaft seiner Zeit widerspricht. Der bekannte Satz „das Natürliche ist nicht schändlich" ist niemals so wörtlich befolgt worden wie in jenen Tagen des hl. Grobianus. Wovon alle wissen, meinte man, davon darf man auch mit jedermann laut reden, selbst in Gegenwart des ohrenzarten Frauenzimmers. Denn das ohrenzarte Frauenzimmer von damals besaß das Zartgefühl eines Hamburger Fischweibes von heute. Der Humanist Scheurl durfte bei Antritt seines Rektorates vor den Damen des Hofes eine Rede halten, die heute das roheste Weib nicht ohne Unwillen anhören würde. Die feine und fromme Königin Margarethe von Navarra schrieb Novellen, die heute keine anständige Frau mit Vergnügen lesen kann, und noch die jungfräuliche Elisabeth von England genoß mit herzlichem Behagen eine so urderbe Komödie wie Shakespeares lustige Weiber von Windsor, ja sie ließ sich's ruhig gefallen, daß ihre Matrosen sie zwar mit dem richtigen, aber sehr groben Zurufe begrüßten: Guten Morgen, alte Hure. Und nun erst die Männer! Wenn der berühmte Prediger Geiler von Kaisersberg den vollkommenen Christen mit einer gutgemachten Wurst vergleicht, wenn er Christum als unseren Lastesel preist, der im Mistkübel die Sünden hinwegträgt, so können auch wir solche starke Vergleiche zur Not noch ertragen. Allein die Ungeniertheit, mit der derselbe Geiler, aber auch andere berühmte Prediger der Zeit, wie z. B. der Westfale Gottschalk Hollen auf der Kanzel über die Intimitäten des ehelichen Lebens handeln, die höchst sonderbaren Scherze und Anekdoten, womit sie ihre Predigten würzen, berühren uns doch höchst fremdartig. Jedoch diese Prediger erscheinen dem Leser noch fast prüde, wenn er sich darauf zu der sogenannten schönen Literatur des 16. Jahrhunderts wendet. Die Volksbücher, die Fastnachtsspiele, die Satiren des Thomas Murrner sind nicht bloß roh, sondern schmutzig, und die humanistische Belletristik ist nicht nur schmutzig, sondern auch noch

frivol. Darnach wundert man sich nicht, daß selbst der ehrbare Meister Dürer in seinen Briefen an Pirckheimer so ungemein grobe Scherze einflicht, daß eine im Grunde so ernst gemeinte Familiengeschichte wie die Zimmersche Chronik von zotigen Anekdoten geradezu wimmelt, und daß selbst das lateinische Hauptschulbuch der Zeit, die vertrauten Gespräche des Erasmus von Rotterdam, auf diesen Ton gestimmt ist. Aus alledem erhellt zur Genüge, daß im 16. Jahrhundert der „gute Ton" ein ganz anderer war, als im 20.; so unsauber man sich nach unseren Begriffen in Haus und Hof hielt, so gleichmütig man mit Flöhen, Läusen und anderem Geziefer sich herumschlug, so zynisch offen man Krätze und andere schmutzige Krankheiten vor aller Welt zeigte, so unsauber war man nach unseren Begriffen auch in Rede, Sitte und in den literarischen Gewohnheiten.

Einem so rohen und urderben Geschlecht ist Martin Luther entsprossen, zu einem so rohen Geschlecht hat er gesprochen und mit einem so rohen Geschlechte hat er sich auch immer wieder im Kampfe messen müssen. Denn seine literarischen Gegner Prierias, Alveld, Eck, Emser, Cochläus, Usingen, Mensing, Sylvius, Konrad Köllin, Karlstadt, Zwingli und, wie sie sonst heißen mögen, sind um kein Haar feiner als er. Ja einige von ihnen, wie z. B. Kochläus, sind einfach schmutzig und frivol, während er trotz aller Derbheit nie frivol wird. Und dazu kommt noch eins: Sobald ihm ein starker Zorn das Geblüte erfrischt, regt sich in ihm der humoristische Dichter. Er kann dem Gegner gar nicht die Faust weisen, ohne ihn ständig zu necken und in ausgelassenster Weise mit ihm zu spaßen. Da wird der Dr. Emser, weil er einen Bock im Wappen führt, flugs selber zu einem Bocke, der hochgelehrte Cochläus (Löffler) tritt plötzlich als Rotzlöffel auf, der Dr. Eck als Dr. Geck oder Dreck, der Ritter Schwenckhold als Herr von Stenkfeld, der Dr. Usingen als Dr. Unsingen, der Dr. Krotus als Dr. Kröte, der Franziskaner Schatzgeyer als Meister Schatzfresser, der Franziskaner Alveld als das graue Müllerstier, das immer Ika Ika schreit, der Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel als Hanswurst, als Wurstteufel, als Kuh auf dem Nußbaum, als eine Sau, die auf der Harfe klimpert, die Juristen als Ignoristen, Nequisten, Balkendoktoren — denn sie kurieren alles mit dem Galgenholz — und des Doktor N. Buch gar als ein Pudel, in dessen Fell es von Flöhen krimmelt und wimmelt, nämlich nicht von Druckfehlern, sondern

von Denkfehlern. Mit ganz besonderer Vorliebe führt der Reformator aber immer wieder das „durchlauchtige weiße Vieh", die „Sau" auf den Plan. Wie das liebe Tier im Kote sich schlemmt, schmatzt und scharrt, wie es grochzt und grunzt, wie es auf seinem „Flaumfederbette" so sanft, sicher, still schnarchet und dahinlebt, wie es durch die Nase seine Ferkel anlacht, das hat er sehr hübsch beobachtet, aber zu den Zwecken der Polemik hat er die Sau bisweilen noch förmlich dressiert. Sie erscheint wie ein Clown bald mit einer Zitrone im Maule, bald mit einem Perlenkettlein am Hals, bald mit einem Panzer am Leibe, bald mit einem Spinnrade, bald mit einer Harfe usw. Mit einem Worte: den Polemiker Luther versteht man gar nicht, wenn man kein Gefühl für den Humor des 16. Jahrhunderts hat. Dieser Humor war kein feiner Humor. Er wendet sich bei Luther sehr derb selbst gegen die eigene Person, die er als „feisten Doktor", „faulen, stinkenden Madensack", „Sack voll siechen Fleisches" schonungslos oft genug verspottet. Aber er artet trotz aller wilden Purzelbäume doch bei ihm nie, wie bei den Emser, Cochläus, Lemmnius, aus zur Zote. Denifle bezeichnet freilich schon alle jene niedrigen Vergleiche und Bilder kurzweg als Zoten. Allein er faßt da zweifellos den Begriff Zote viel weiter, als der heutige Sprachgebrauch erlaubt. Denn nach heutigem Sprachgebrauch sind Zoten nur solche Anekdoten und Vergleiche, welche die Sinnlichkeit aufstacheln sollen. Solche „Zoten" aber hat man bisher vergebens bei Luther gesucht und wird man auch in Zukunft vergebens suchen. Denn Luther gerade bestätigt den Satz, daß jemand sehr derb, ja roh sein kann, ohne doch je zotig und frivol zu werden.

Allein hat Luther nicht einmal geradezu einen Melancholiker aufgefordert, sich durch Zoten aufheitern zu lassen? Schreibt er nicht am 23. Mai 1534 an Joachim von Anhalt: „Freude mit guten, frommen Leuten in Gottesfurcht, Zucht und Ehren, obgleich ein Wort oder Zötlein zu viel ist, gefället Gott wohl?" In der Tat, so ist wörtlich in dem im Anhaltischen Gesamtarchive befindlichen Originale zu lesen! Aber schon der Zusammenhang läßt vermuten, daß Zötlein nicht gleichbedeutend ist mit unserem „Zote". Schlagen wir darum zur Information ein deutsches Wörterbuch auf, z. B. das weit verbreitete Werk von Daniel Sanders, so finden wir diese Vermutung nicht nur vollauf bestätigt, sondern auch gleich eine Reihe Belegstellen dafür,

daß Zote bei Luther nur so viel heißt wie Schnurre, Anekdote, Schwank, faule Ausrede. Diese eine Erfahrung lehrt schon, daß man mit Lutherzitaten vorsichtig umgehen muß. Sein Deutsch muß immer erst in unser Deutsch übersetzt werden. Denn nicht nur die Bedeutung, auch die Klangfarbe der Worte hat sich im Laufe der Zeiten oft sehr erheblich geändert. Worte wie sch . ., f . ., A . ., gelten im 16. Jahrhundert noch durchaus nicht für unfein, und in Ausdrücken wie du Schaf, du Esel sah man damals auch in der guten Gesellschaft keine schwere Beleidigung. Luther läßt z. B. mit der größten Seelenruhe drucken: „ich bin ein Schaf und bleib ein Schaf". „Ich bin eine Gans gegen den Kardinal und ein elend Schaf gegen die Juristen." Und er erteilt seinem Kurfürsten, dem dicken Johann Friedrich, vor versammelter Tafelrunde einmal das große Lob: er arbeitet wie ein Esel.

Allein wenn wir uns auch ganz in den Geschmack und die literarischen Gewohnheiten des 16. Jahrhunderts eingelebt haben und dem Humoristen Luther alle Ehre widerfahren lassen, so können wir trotzdem bisweilen ein Gefühl der Überraschung über den Ton seiner Polemik nicht unterdrücken, und dies Gefühl ist nicht etwa ein bloßer Nachklang moderner Zimperlichkeit, denn es begegnet uns schon hie und da bei den Zeitgenossen. Nicht nur Melanthon, der von der Altjüngferlichkeit der Stubengelehrten nicht ganz frei war, auch Katharina von Bora, der man Zimperlichkeit nicht nachsagen kann, haben den Doktor bisweilen zu grob gefunden. Noch viel häufiger aber hören wir von Freund und Feind Klagen über seine unbändige Heftigkeit. Mosellan hebt diesen Fehler schon 1519 in seinem sonst sehr wohlwollenden Berichte über die Leipziger Disputation hervor. Spalatin mußte ihm deswegen seit Anfang 1520 im Auftrag des alten Kurfürsten immer wieder den Text zu lesen, und Wenzel Link veranlaßte im August 1520 ihn selber zu dem Geständnis: fast alle tadeln an mir die Bissigkeit. Daraus ergibt sich schon, daß er sich dieses Fehlers selber sehr wohl bewußt war. Er klagte selber in der Tat bisweilen über sein heftiges Gemüt und seinen scharfen Stil, er brachte es sogar über sich, in Worms offen vor Kaiser und Reich zu bekennen, daß er in seinen Schriften gegen Privatleute heftiger gewesen sei, als sich gezieme. Allein diese Selbsterkenntnis half ihm nichts. Er blieb doch trotz alledem Zeit seines Lebens ein echter Choleriker. Ja, in der ungeheueren Auf-

regung und Spannung des endlosen Kampfes empfand er schließlich einen guten, starken Zorn geradezu als eine wohltätige Erleichterung. „Da erfrischt sich mir", gesteht er, „das ganze Geblüt, das Ingenium wird hell und scharf, die Anfechtungen weichen." Das wird jeder temperamentvolle Mensch ihm nachempfinden können. Aber nicht ganz ungefährlich war es doch, daß die heftige Erregung sofort seine gewaltige Arbeits- und Kampflust weckte. Wie verjüngt griff er selbst als alter Mann meist noch im Feuer der ersten Entrüstung zur Feder, um sich den guten, starken Zorn in einem Zuge vom Herzen zu schreiben. Und dann wartete er auch meist nicht einmal eine ruhige Stunde ab, um das Geschriebene kaltblütig zu prüfen, sondern, sobald er zu schreiben anfing, begann er auch schon zu drucken, so daß das neue Buch schon beinahe fertig war, wenn er den letzten Buchstaben geschrieben und den guten Zorn bis zur Hefe ausgekostet hatte.

Aus dieser eigentümlichen Arbeitsweise erklärt sich nicht zuletzt die unvergleichliche Frische und das hinreißende Temperament, womit der Reformator selbst in den Schriften seines leidvollen Alters den Leser überrascht, aber sie hat auch zum guten Teil die ungeheure Heftigkeit seiner Polemik verschuldet. Was ein kälterer Schriftsteller sogleich unterdrückt, das sprudelt er alles ohne Rücksicht und Vorsicht heraus. Meist läßt er allerdings, gerade wenn er mit der Bauernaxt als ein grober Waldrechter um sich haut, alle Funken seines Witzes sprühen und spielt mit dem Feinde in bärenhaftem Humor gleich einem wilden, raufluſtigen germanischen Recken der alten Sage. Aber bisweilen wird es auch ihm blutrot vor den Augen und auf seine Lippen drängen sich Worte des glühendsten Hasses. „Wenn die Wut der Romanisten so fortfährt," schreibt er Ende Mai 1520 freilich nur lateinisch in seinem rasch hingeworfenen Begleitwort zu der Epitome des Prierias, „dann bleibt nichts übrig, als daß der Kaiser, die Könige und Fürsten mit Waffengewalt diese Pest angreifen ... Wenn man die Diebe mit dem Galgen, die Räuber mit dem Schwerte, die Ketzer mit dem Scheiterhaufen bestraft, warum greifen wir diese Kardinäle, Päpste und das ganze römische Sodom nicht mit allen Waffen an und waschen unsere Hände in ihrem Blute?" In fast noch wilderen Bildern schwelgt er in der letzten Schrift über das Papsttum und in den Versen zu Kranachs satirischen Holzschnitten von 1545, die er

überdies selber zu grob fand. Da meint er gar, wenn er Kaiser wäre, koppelte er die lästerlichen Buben allesamt, Papst, Kardinäle und alles päpstliche Gesinde zusammen und badete sie allesamt im tyrrhenischen Meer. Man darf derartige groteske Einfälle nun gewiß nicht buchstäblich nehmen. Man darf auch nicht übersehen, daß dieser gewalttätige Ton in der Polemik nicht zuerst von Luther, sondern von seinen Gegnern angeschlagen worden ist, und nicht vergessen, daß solch ein literarischer Haß, der sich am Schreibtisch austobt, aber nie zu furchtbaren Taten sich hinreißen läßt, nicht auf dieselbe Stufe zu stellen ist mit dem kaltblütigen Haß, der sein Opfer langsam zu Tode quält, aber echt und ehrlich war dieser Haß trotz alledem, ebenso echt wie die zartfühlende Liebe, die Freundlichkeit, die väterliche Milde, die der Gewaltige so vielen Würdigen und Unwürdigen sonst erwies. Man darf daher jene Ausbrüche eines titanenhaften Zornes nicht abschwächen. Sie gehören zu dem Bilde des Reformators ebenso wie der alles überwindende Heldenmut und das heroische Gottvertrauen. Es offenbart sich gerade in ihnen die urtümliche Kraft und Leidenschaftlichkeit seines Wesens, ohne die er gar nicht imstande gewesen wäre, den babylonischen Turm der Hierarchie aus den Fugen zu heben.

Menschen von so gewaltigem Temperamente sind stets unfähig, den Gegner kühl, objektiv und gerecht zu beurteilen. Das ist eine alte Erfahrung. Aber aller gemeinen Erfahrung widerspricht es, daß bei dem Reformator die Leidenschaftlichkeit mit den Jahren immer mehr zunimmt, so daß seine letzten Streitschriften zugleich seine gröbsten und zornigsten sind. Denn in der Regel läßt im Alter die Heftigkeit der Jugend so sehr nach, daß der überbrausende Jüngling gar nicht mehr in dem stillen, milden, abgeklärten Greise wieder zu erkennen ist. Der alte Luther stellt sonach in dieser Beziehung ein psychologisches Problem dar, das eine psychologische Erklärung heischt. Eine solche Erklärung könnte man zunächst in der Tatsache finden, daß Luther seit Ende 1517 bis zu seinem Tode in einem der erbittersten, gehässigsten, persönlichsten Kämpfe stand, welche die Weltgeschichte kennt, in einem Kampfe, in welchem die Ehre seines Weibes, seiner Kinder, seiner Eltern, seiner Freunde, seines Landesherrn ebenso wenig geschont wurde, wie seine eigene Person. Ein solcher endloser Krieg auf Tod und Leben macht das weichste Gemüt hart, reizbar, rauh und roh. Aber näher liegt in diesem

Falle, wo wir es mit einer robusten Kämpfernatur zu tun haben, eine viel trivialere Erklärung: Luther war seit seinem vierzigsten Lebensjahre ein kranker Mann. Nachdem er schon 1521 sechs Monate lang an schwerer Verdauungsstörung gelitten hatte, befiel ihn 1523 ein nervöses Kopfleiden, das sich alsbald für immer festsetzte. 1526 trat als ein zweites schweres chronisches Leiden hinzu eine überaus schmerzhafte Nierensteinkolik mit allen Begleiterscheinungen, die für diese Krankheit charakteristisch sind, Gicht, fieberhafter Rheumatismus, ischiatische Zustände, Blutgeschwüre. Zu alledem litt er auch sehr häufig an hartnäckigen Katarrhen und Verdauungsstörungen, vorübergehend auch an Hämorrhoidalbeschwerden (1525), Ruhr (1538), eiternder Ohrenentzündung (1537), die ihn wochenlang des Gehörs und Schlafes beraubte, nervöser Herzaffektion, Zahnschmerzen usw. Schon 1530 bietet er das typische Bild eines vollkommen nervösen, vor der Zeit gealterten Mannes dar, der demungeachtet noch rastlos weiter schafft und dadurch vollends seine Gesundheit untergräbt. Wenn er trotzdem noch 15 Jahre bis zu dem Schlaganfalle, der seinem Leben ein Ziel setzte, wenn auch mit immer längeren Unterbrechungen, solch erschöpfende Arbeit sich zumuten konnte, so beweist das nur, daß er von Haus aus eine ungewöhnlich zähe Konstitution besaß. Diese Leidensgeschichte erklärt vollkommen die steigende Reizbarkeit, Heftigkeit und argwöhnische Stimmung des Reformators. Sie beweist aber zugleich, wie berechtigt die Forderung ist, daß der Historiker wie der Richter nicht ohne den sachverständigen Beirat eines Arztes seines Amtes walte. Ja, „der Fall Luther" legt diese Forderung besonders nahe. Er bietet dem Mediziner zum ersten Male Gelegenheit, die Krankheitsgeschichte einer historischen Persönlichkeit bis auf Tage und Stunden genau festzustellen, und dem Historiker genügend Anlaß, dem Mediziner um Hilfe zu bitten, und doch ist die Geschichtsschreibung bisher meist zu vornehm gewesen, um diese einfache Pflicht zu erfüllen und dergestalt ein gerechtes Urteil über die oft kleinliche Ärgerlichkeit und Händelsucht des kranken, alternden Reformators anzubahnen.

Hätte man den medizinischen Sachverständigen zu Worte kommen lassen, dann würde wohl auch das landläufige Gerede über den Fresser und Säufer Luther endlich verstummt sein. Selbst Goethe spottet bekanntlich: hat sich ein Ränzlein angemäst' als wie der Doktor Luther. Aber ist dieser Spott begründet?

Zur Zeit der Leipziger Disputation war Luther noch so mager, daß man alle Knochen an seinem Leibe zählen konnte. Als er von der Wartburg kam, war er dagegen bereits von „ziemlicher Feiste", und noch etwas „feister" wurde er, als er die Katharina von Bora heimgeführt hatte. Das „Ränzel" ist also eine unbestreitbare historische Tatsache. Aber dieser Spätling der Natur war bei ihm ebensowenig eine Folge unmäßigen Wandels, wie bei der Mehrzahl der armen Alten, die man heute damit behaftet sieht, denn er war in keiner Weise ein Schwelger. So launig er gelegentlich in den Briefen an die Gattin und Freunde, die splendide Gastfreundschaft der Fürsten und Grafen preist, so zog er doch „eine gesunde, gemeine Hausspeise" allen Leckerbissen vor. Selbst das Fleisch von Wildpret war ihm schon zu „melancholisch". Aber auch der gemeinen Hausspeise sprach er durchaus nicht immer sehr eifrig zu. Es kam vor, daß er längere Zeit den ganzen Tag mit einem Hering und ein wenig Brot sich begnügte. Ja, einmal nahm er vier Tage lang bei guter Gesundheit gar keine Speise zu sich. Melanthon, der fast 28 Jahre hindurch als Nachbar und Kollege sehr vertraut mit ihm verkehrte, wunderte sich daher nicht selten, mit wie wenig Speise und Trank er trotz seines stattlichen Leibes auskommen könne.

Allein wenn der Reformator auch kein Feinschmecker und „Fresser" war, hat er nicht über Gebühr dem Trunke gehuldigt, war er nicht ein ewig durstiger „Hopfenbruder, ein Weinfaß, ein Saufaus", oder in der sanfteren Sprache der Neuzeit ausgedrückt, ein Alkoholiker und Gewohnheitstrinker bedenklichster Sorte? — Wer die Menschen des 16. Jahrhunderts kennt, der wird in der Tat geneigt sein, ihm all diese Ehrentitel anzuhängen. Denn niemals hat man wohl in Deutschland so viel getrunken wie in jener Zeit. Karl V. galt nicht gerade für einen Trunkenbold. Denn er tat bei der Mahlzeit nur „drei Trunk". Aber er leerte bei jedem Trunke, ohne abzusetzen, ein Kristallglas, das wohl anderthalb Seidel, d. i. etwa eine Flasche Wein, hielt. Die schöne Philippine Welser war berühmt wegen ihrer zarten Komplexion, aber sie brachte es doch fertig, im Schloß Amras den „Willkommen" auszutrinken, der ganze zwei Liter Wein faßt. Darnach kann man einigermaßen das Quantum ermessen, das notorische Alkoholiker, wie der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen oder die Herzöge Wilhelm IV. und Albrecht V.

von Bayern zu bewältigen vermochten. Die Vorliebe für stark gewürzte Speisen und der übermäßige Fleischgenuß beförderten gewiß nicht unerheblich diese erstaunliche Trinklust, aber sie hätte schwerlich solche Dimensionen angenommen, wäre nicht seit 1520 etwa das Vollsaufen förmlich zum Sport ausgebildet, und die Trunksucht durch einen lächerlich pedantischen Trinkkomment in der guten Gesellschaft gesellschaftsfähig geworden. Darnach begreift man, daß das Urteil über dies Laster in jener Zeit so überaus milde war. Uns erscheint es unerhört, daß der Protestant Matheſius und der Katholik Eck auf der Kanzel zwar energisch wider die Trunksucht eiferten, aber zugleich einen ehrlichen Rausch für entschuldbar erklärten, allein ihre Zuhörer nahmen an dieser Nachsicht sicherlich keinen Anstoß. Sie hielten sehr wahrscheinlich solche Prediger noch für Mäßigkeitsapostel.

Luther hat in Wort und Schrift die Trunksucht energischer bekämpft, als irgend ein Zeitgenosse. Er hat auch den Fürsten privatim und öffentlich seine Meinung darüber gesagt, selbst seinen Kurfürsten öffentlich deswegen getadelt und die kurfürstlichen Hofleute dieserhalb ungeheuer drastisch abgekanzelt. Gleichwohl urteilt auch er über einen „guten Rausch“ sehr milde. Leute, die durch den Alkohol wütig und bösartig werden, meinte er, sollen allerdings den Trunk wie Gift meiden. Aber Männern, welche die ganze Woche in gefährlicher Arbeit stehen, wie die Bergleute, muß man es nachsehen, wenn sie Sonntags sich einen guten Trunk erlauben; so müßte man es auch ertragen, wenn die Hofleute sich nach harter leiblicher Anstrengung einen guten Rausch gestatteten, aber daß sie jeden Morgen aussähen, als hätten ihre Köpfe im Salzwasser gelegen, könne unter keinen Umständen geduldet werden.

Diese Nachsicht wird heute schwerlich Beifall finden. Aber dem 16. Jahrhundert erschien sie nicht nur ganz unbedenklich, sondern eher noch pedantisch und philisterhaft. So viel strenger hat man inzwischen schon über den Trunk urteilen gelernt.

Die Theorie ist in solchen Fragen fast immer das Ergebnis der eigenen Praxis. Es erhebt sich daher die Frage: hat Luther selber nicht bisweilen sich einen guten Rausch gestattet, wie sein Vater, der alte Hans Luther, ja war er nicht vielleicht gar ein richtiger voller Bruder? Wir wenden uns auch mit dieser Frage zunächst an den Arzt. Der Arzt belehrt uns, daß Alkoholiker

zu jeder anhaltenden und anstrengenden geistigen Arbeit völlig unfähig sind. Wie stand es nun in dieser Beziehung mit Luther?

Greifen wir auf gut Glück aus den verschiedenen Perioden seines Lebens das eine und andere Jahr heraus, um seine Arbeitsfähigkeit genau festzustellen! Zunächst das Jahr 1521! Denn in diesem Jahre hat er nach Pater Denifle das Trinken angefangen. Trotzdem hat er in diesem einen Jahre über 20 Schriften und Schriftchen verfaßt, die in der Weimarer Ausgabe zusammen 985 Seiten füllen, außerdem ein Buch Melanthons ins Deutsche übersetzt und mit der Übersetzung des Neuen Testaments und der Niederschrift seiner Kirchenpostille begonnen, sowie eine große Zahl Briefe geschrieben, von denen noch 72 uns vorliegen. Und doch war er in diesem ereignisreichen Jahre über fünf Wochen durch Reisen zur Untätigkeit genötigt. 1523 begann das nervöse Kopfleiden zuerst sein Befinden zu beeinträchtigen, auch war er etwa 14 Tage unterwegs. Gleichwohl verfaßte er in diesem Jahre 24 größere und kleinere Schriften, hielt etwa 150 Predigten, eine Vorlesung über das 5. Buch Mosis, die in der Weimarer Ausgabe 247 Seiten füllt, vollendete die deutsche Übersetzung der fünf Bücher Mosis und begann mit der Verdeutschung des Alten Testamentes. Außerdem besitzen wir aus diesem Jahre von ihm noch 112 Briefe — „natürlich nur ein Bruchteil seiner Korrespondenz". Während der $5\frac{1}{2}$ Monate, die er auf der Coburg 1530 zubrachte (25. April bis 4. Oktober) „war er so untüchtig am Haupte", daß er, wie er sagt, ruhen und feiern mußte. Trotzdem brachte er in dieser Ruhezeit 12 kleinere und größere Schriften zustande, vollendete die Übersetzung des Buches Jeremias, verdeutschte zum Teil den Ezechiel und sämtliche kleinere Propheten, bearbeitete in deutscher Sprache einige Fabeln des Äsop und schrieb außerdem eine ganze Reihe zum Teil sehr umfänglicher Gutachten und Briefe, von denen uns noch 123 erhalten sind. Endlich aus dem Jahre 1545, wo er bereits ganz verbraucht, gebrochen und lebenssatt und dazu noch etwa zwei Monate auf Reisen war, haben wir von ihm doch noch eine große und einige kleine Schriften, den Schluß seiner Vorlesung über 1. Mose und mehr als 60 Briefe und Gutachten. Im ganzen hat er über 350 Druckschriften ausgehen lassen, darunter allerdings eine Reihe Übersetzungen und eine große Zahl Flugschriften.

An literarischer Fruchtbarkeit können sich höchstens der Jesuit Gretscher (268 Schriften), Augustin (232 Schriften) und Origines mit ihm messen. Und die Fruchtbarkeit ist bei ihm nicht wie bei Gretscher bloße Vielschreiberei. Er erscheint fast unerschöpflich im Ausdruck wie in den Gedanken. Er ist sicher der erste große deutsche Schriftsteller und zugleich einer der formen- und gedankenreichsten Schriftsteller aller Zeiten.

Damit ist für den Mediziner die Frage, ob Luther ein Trunkenbold gewesen sei, erledigt. Ein Trunkenbold wäre schon rein physisch einer so ungeheuren Arbeitslast nicht gewachsen gewesen, geschweige denn der Aufregung der gewaltigen Kämpfe,

die der Reformator auszufechten hatte. Aber das schließt natürlich nicht aus, daß der große Kämpfer gelegentlich sich einen „guten Rausch" gestattete. Man darf sagen, ganze Generationen von Forschern und vielleicht auch von Inquisitoren sind bemüht gewesen, dafür Beweismaterial zu sammeln. Aber die viele Mühe war bisher vergebens, denn alle jene Beweise haben sich nachträglich als nicht stichhaltig erwiesen.

Wenn Luther z. B. schreibt: Ich bin itzt nicht trunken, noch unbedacht, so ist das nur eine starke Versicherung, denn er schreibt im selben Sinne: Christus war nicht trunken, da er die Einsetzungsworte des Abendmahls sprach, Gott ist nicht trunken, die Evangelisten sind nicht trunken. Wenn Wolfgang Musculus 1536 zur Zeit der Wittenberger Konkordie berichtet: Am 21. Mai geleiteten wir Luther nach der Mahlzeit nach Hause; er war wunderbar heiter (miro hilaris), . . beim Abendtrunke in seiner Wohnung war er wieder wunderbar heiter und äußerst wohlwollend, und wenn es vorher von Melanthon heißt: Wunderbar erheitert diskutierte er bei Tische über Astrologie, so beweist das nicht, daß die beiden Reformatoren berauscht, sondern nur, daß sie vergnügt waren, denn hilaris heißt bloß heiter, fröhlich, und nicht angeheitert usw. Kurz: das so oft mit großer Entrüstung ausgemalte Bild des trunkenen Luther ist ein Phantasiebild. Niemand hat Luther je berauscht gesehen. Sonst würden wir das sicher wissen. Denn wenn je ein Mann im Glashause gelebt hat, so war es Luther. Damit ist aber selbstverständlich nicht bewiesen, daß der Reformator ein Antialkoholiker gewesen sei. Der Antialkoholiker Luther wäre vielmehr ein ebenso unhistorisches Phantasiebild wie der Alkoholiker Luther. Wenn der Reformator im August 1540 sagt: „Ich zech auch, es soll mir's aber nicht jedermann nachtun", wenn er meint, Gott könne es ihm zugute halten, daß er ihm zu Ehren bisweilen einen guten Trunk tue, wenn er einem Melancholiker schreibt: Ich trinke öfters reichlicher, um den Teufel zu vexieren, so beweist das zur Genüge, daß er einem guten Trunk durchaus nicht abgeneigt war. Er trank zweifellos sehr gern guten, reinen Wein, sei's Jüterbogker, sei's Grüneberger, sei's Frankenwein, sei's Rheinwein, sei's Rheinfall (Rinvoglio). Er trank ferner gerne gutes Torgisches und Naumburgisches Bier. Nur wurde ihm diese Freude nicht allzuoft zuteil. Denn für gewöhnlich mußte er sich mit dem trüben und nicht sehr hervorragenden Hausgebräu der gestrengen Gattin begnügen. Aber es kam vor, daß im schwarzen Kloster nicht nur das Bier ausging, sondern auch das Geld. Dann mußte der Reformator wohl oder übel 40 und mehr Tage das gewohnte Getränk entbehren, und es scheint wirklich, daß er diese Entbehrung nicht leicht empfand. Denn er schätzte das Bier 1. als diureticum, als Mittel gegen den Stein, 2. als purgativum, als Medizin gegen schlechte Verdauung — er hat darüber bisweilen sehr medizinische Beobachtungen angestellt, 3. als narcoticum, als Schlafmittel, denn er litt im Alter so sehr an Schlaflosigkeit, daß er „im Kännlein sein Kissen und Polster suchen mußte". Man begreift darnach, daß gewissenhafte Forscher eifrig bemüht gewesen sind, das Quantum Alkohol, das er täglich genoß,

und das Maximum, dessen er zu „seltsamen" Zeiten fähig war, festzustellen. Allein alle Untersuchungen und Berechnungen haben bisher nicht zum Ziele geführt. Wenn er einmal seine tägliche Ausgabe für Getränk auf vier Pfennige berechnet, so läßt sich mit dieser Notiz nichts anfangen, 1. weil der Kaufwert des Pfennigs für jene Zeit noch nicht sicher ermittelt ist, 2. weil er nicht allein trank, sondern alle Tischgenossen ihm Gesellschaft leisteten, 3. weil er vielfach Wein und Bier geschenkt erhielt. Wenn weiter die kurfürstlichen Rechnungen für die 162 Tage seines Aufenthaltes auf der Coburg die Lieferung von mehr als 25 Eimer Wein verzeichnen, so erlaubt auch diese Angabe keine sicheren Schlüsse, denn 1. wissen wir nicht, wieviel ein Eimer faßte, und 2. hat er diesen Wein nicht ganz allein getrunken, sondern mit seinen zwei Famuli und zahlreichen Gästen teilen müssen, unter denen sich auch einmal der äußerst trunkfeste Kurprinz Johann Friedrich samt Gefolge befand. Wenn er endlich am 2. Juli 1540 an seine besorgte Frau von der Reise schreibt: Ich fresse wie ein Böhm und sauf wie ein Deutscher, das sei Gott gedankt, Amen, so beweist schon der ganze Inhalt des Briefes, daß es sich um eine scherzhafte Übertreibung handelt. Das wird zum Überfluß noch bewiesen durch einen zweiten ganz ähnlichen Brief vom 16. Juli, wo er schreibt: „Wir fressen wie die Böhmen, doch nicht sehr, und saufen wie die Deutschen, doch nicht viel, sind aber fröhlich."

Allein hat er nicht den „berüchtigten" Vers gedichtet: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der bleibt ein Narr sein Leben lang"? Dieser Vers ist allerdings vielleicht das meist zitierte Lutherwort, aber er ist nicht von Luther, sondern wahrscheinlich von Johann Heinrich Voß. Denn Voß hat ihn zuerst 1777 im Wandsbecker Boten veröffentlicht und, als man in ihn drang, woher er dies Lutherwort habe, wußte er die Quelle nicht anzugeben. Es ist möglich, daß er einfach ein italienisches Sprüchwort übersetzt hat: „Wer nicht liebt Wein, Weib und Gesang, der ist entweder ein Narr oder ein Heiliger", und dabei den Heiligen als geschworner Aufklärer unterschlug. Es ist aber auch möglich, daß er eine Tischrede Luthers benutzte, die freilich etwas anders gemeint war: „Man muß einem jeden Lande seine Gebrechen zugute halten. Die Böhmen fressen, die Wenden stehlen, die Deutschen saufen getrost. Denn wie wollt ihr jetzt einen Deutschen übertreffen, es sei denn im Trinken, besonders einen solchen, der die Musik und die Frauen nicht liebt?"

Der Trunkenbold und Säufer Luther hat also nie existiert und einen berauschten Luther hat nie jemand gesehen. Von all jenen Anklagen bleibt nur die Tatsache bestehen, daß Luther regelmäßig sein Bier und gerne guten Wein trank, daß er bei besonderen Gelegenheiten gern einen guten Trunk tat und im Alter gegen die Schlaflosigkeit abends ein „reicheres Trünklein" zu nehmen pflegte. Ob freilich dieser keineswegs übertriebene Alkoholgenuß ihm immer zuträglich war, dürfen wir billig bezweifeln. Nach heutiger Ansicht wenigstens ist für Steinleidende und nervöse

Personen der Alkohol das reine Gift. Allein die Medizin des 16. Jahrhunderts befand sich noch durchaus im Stande der wissenschaftlichen Unschuld. Sie ahnte noch nicht das Geringste von den schädlichen Wirkungen dieses Giftes. Sie hat daher auch niemals daran gedacht, dem Gebrauche und Mißbrauche geistiger Getränke zu steuern, im Gegenteile Steinleidenden starkes Trinken ohne Unterscheidung des Stoffes als steintreibendes Mittel empfohlen.

Unmäßigkeit ist in der Regel verbunden mit geschlechtlicher Zügellosigkeit. Diese Erfahrung bestätigen auch die Deutschen des 15. und 16. Jahrhunderts. Hurerei war damals auch in Deutschland so allgemein und wurde so milde beurteilt, daß selbst an Luthers Tische ein Tischgesell einmal die Frage aufzuwerfen wagte, ob die fornicatio simplex überhaupt eine Sünde sei. Die Lustseuche galt eben deswegen nicht als eine Schande, sondern als eine durchaus anständige Krankheit, als die Krankheit der vornehmen Leute. Päpste, Könige, Fürsten, Bischöfe litten in der Tat daran, ohne sich dessen zu schämen. Die Humanisten riefen unbedenklich die heilige Jungfrau zum Schutze dagegen an, und der berühmte Hutten erklärte nicht nur aller Welt, daß auch sein Vater wie er von den Franzosen heimgesucht sei, sondern widmete ganz unbefangen seine Schrift über die Symptome und Heilung der Seuche dem Kardinalerzbischof Albrecht von Mainz, und der Kardinal ließ sich diese Widmung ebenso unbefangen gefallen. Wieviel die Priester, Mönche und Nonnen zu dieser Korruption beitrugen, ist allbekannt. Daß Luther aus dem Mönchtum hervorgegangen ist, ist also durchaus kein Beweis für seine sittliche Integrität. Aber es ist selbstverständlich nicht gestattet, ohne urkundliche Belege ihn der großen Zahl der schwarzen Schafe einzureihen. Das tut auch der Pater Denifle nicht. Er glaubt Belege in genügender Zahl dafür zu besitzen, daß Luther ein Wüstling und zugleich ein „Urist" war, d. i. ein Mensch, der chronisch an sinnlicher Lust leidet. Ein solcher Beleg ist z. B. der Brief Luthers an Spalatin vom 16. April 1525.

„Was Deine Bemerkungen über meine Verehelichung anlangt," heißt es da, „so wundere Dich nicht, daß ich nicht heirate, da ich ein so ausgezeichnet geschickter Liebhaber bin. Noch merkwürdiger ist, daß ich, da ich so viel über die Ehe schreibe und dergestalt mit Frauen zu tun habe, nicht schon längst ein Weib geworden bin, geschweige denn nicht längst geheiratet habe. Willst Du gleichwohl mich zum Beispiele nehmen, so hast Du dazu den allerbesten Anlaß. Denn ich habe schon

drei Frauen zu gleicher Zeit gehabt und sie so heftig geliebt, daß ich zwei bereits wieder verloren habe, die nun andere heiraten wollen. Die dritte halte ich kaum noch am linken Arme fest. Auch sie wird mir wohl entrissen werden. Du aber bist ein so lässiger Liebhaber, daß Du Dich nicht einmal getraust eine einzige zu heiraten. Trotzdem sieh Dich vor, daß ich nicht eines schönen Tages Euch heiratslustigen Gesellen — obgleich höchst ungern — zuvorkomme. Dies sage ich nicht zum Scherze, sondern alles Ernstes — um Dich in Deinen Entschlüssen zu bestärken." Wer dies Schreiben unbefangen liest, der erkennt zunächst sofort, daß hier wieder der Humorist Luther redet. Zum andern wird er die Situation, aus der es geschrieben ist, festzustellen suchen. Das ist rasch getan. Wir erfahren, daß Luther sich damals schon mit Heiratsgedanken trug. Mehrere Partien eröffneten sich ihm. Aber keine stand ihm recht an. In diesem Sinne redet er hier ebenso humoristisch von seinen drei Frauen, wie der Onkel Bräsig von seinen drei Bräuten. Der Pater Denifle versteht aber keinen Spaß. Er nagelt Luther auf dem Ausdrucke tres uxores simul habui fest und schließt daraus: der unsaubere Mensch hat vor seiner Heirat mit drei Nonnen zugleich im Konkubinate gelebt. Diese Deutung wird bestätigt, meint er, durch die Worte misceri feminis wenige Zeilen vorher. Denn misceri feminis gebraucht Luther fünf Jahre vorher in anderem Zusammenhange als Synonym für coire. Allein der strenge Kritiker hat sich hier Luthers Worte nicht genau angesehen: Luther schreibt: Ich, der ich so viel über die Ehe schreibe et sic misceor feminis. Dies sic zeigt deutlich, was Luther meint: Ich schreibe so viel über die Ehe und habe dergestalt mit Frauen zu tun. Dieser Beweis hält also nicht, was er scheinbar verspricht.

Ein zweiter Beleg ist der Brief Melanthons an Camerarius vom 16. Juni 1525, den wir erst seit drei Jahrzehnten im Originale kennen. Der Brief ist in einem ziemlich schwierigen Griechisch geschrieben und nicht leicht zu übersetzen. Aber über den Sinn der einzelnen Sätze besteht kaum mehr ein Zweifel. Melanthon schreibt:

Unerwarteter Weise hat Luther die Bora geheiratet, ohne auch nur einen seiner Freunde vorher über seine Absicht zu unterrichten. Er ließ am Abend allein den Pomeranus (Stadtpfarrer Bugenhagen), den Maler Lukas Kranach und den (Dr.) Apel zu Tische laden und vollzog die gewöhnlichen Gebräuche. Du wunderst Dich wohl, daß in so ernster Zeit, da die Guten überall schwer leiden, dieser nicht mit den andern leidet, sondern vielmehr, wie es scheint, schwelgt und seinen guten Ruf kompromittiert, zu einer Zeit, wo Deutschland gerade besonders seines Geistes und seiner Autorität bedarf. Ich glaube, der Vorfall ist folgendermaßen zu erklären: Der Mann ist überaus leicht zu verführen und so haben ihn die Nonnen, die ihm auf alle Weise nachstellten, umgarnt. Vielleicht hätte der häufige Verkehr mit den Nonnen auch einen edlen und wackeren Mann verweichlicht und das Feuer bei ihm auflodern lassen. So glaube ich, ist er hereingefallen auf diese höchst ungütige Änderung seiner Lebensweise. Das Gerede, daß er die Bora schon

vorher beschlafen habe, ist aber eine offenbare Lüge. Jetzt muß man das Geschehene nicht übel aufnehmen und tadeln. Denn wenn ich recht sehe, lag bei ihm ein natürlicher Zwang zur Heirat vor. Ist diese Lebensform — die Ehe — auch niedrig, so ist sie doch heilig und Gott mehr gefällig als die Ehelosigkeit. Und weil ich den Luther einigermaßen betrübt und verwirrt über den Wandel seines Lebens sehe, so richte ich meinen ganzen Eifer und all mein Denken darauf, ihn zu trösten, sintemalen er noch nichts getan hat, was ihm, wie mich dünkt, zum Vorwurf gemacht werden und was er nicht rechtfertigen könnte Auch fehlt es mir nicht an Belegen für seine Frömmigkeit, so daß ein abfälliges Urteil (über ihn) nicht statthaft ist. Hegte ich doch stets noch den Wunsch, daß er Demütigung erführe, als daß ihm Erhöhung und Erhebung zuteil werde. Denn das letztere ist gefährlich. nicht nur für Priester, sondern für alle Menschen. Wohlbefinden schafft ja Gelegenheit zu schlechter Gesinnung, nicht nur, wie der Redner (Demosthenes) sagt, bei Unweisen, sondern auch bei Weisen. Zudem hoffe ich, daß der Ehestand ihn würdevoller macht, und daß er dadurch die Possenreißerei verliert, die wir oft getadelt haben. Denn ein ander Leben bedingt eine andere Lebensweise, wie das Sprichwort sagt. Ich schreibe Dir hierüber so ausführlich, damit Du Dich nicht durch das unerwartete Ereignis allzusehr außer Fassung bringen läßt. Ich weiß ja, daß Dir Luthers guter Ruf am Herzen liegt, und daß es Dich schmerzen wird, wenn derselbe eine Einbuße erleidet. Ich ermahne Dich, die Sache mit Gleichmut zu ertragen: heißt es doch in der heiligen Schrift, daß die Ehe schätzenswert sei. Wahrscheinlich lag auch wirklich bei ihm ein Naturzwang zur Heirat vor. Durch viele Fehltritte der Heiligen der Vorzeit hat Gott uns gezeigt, daß wir sein Wort als Prüfstein gebrauchen und nicht nach dem Ansehen und der Person eines Menschen uns richten sollen, sondern allein nach seinem Worte Ganz gottlos ist, kann man umgekehrt sagen, wer wegen des Fehltrittes des Lehrers die Lehre verurteilt.

In dem Briefe spiegelt sich eine merkwürdig zwiespältige Stimmung: Die Ehe ist etwas Niedriges, aber doch heilig. Luther hat sich dadurch, daß er heiratete, erniedrigt, einen Fehltritt begangen. Und andererseits: er hat nichts getan, was Tadel verdient, man darf ihn nicht verdammen. Daraus erhellt zur Genüge: der Schreiber befindet sich in einem Zustande leidenschaftlicher Erregung. Luthers Heirat hat ihn völlig überrascht. Er hat sie nie gewünscht, am allerwenigsten in dieser drangvollen Zeit der großen deutschen Revolution. Er fühlt sich zudem persönlich dadurch aufs tiefste verletzt, daß Luther den wichtigen Schritt getan hat, ohne ihm vorher ein Wort über seine Absicht zu sagen. In dieser Stimmung äußert er sich feindselig über Luther, verächtlich über Katharina von Bora und gibt Vermutungen über die Vorgeschichte der Heirat Raum, die für Luther ebenso beleidigend sind wie für die Bora. Damit ist

das Urteil über den geschichtlichen Wert des Briefes schon gegegeben. Er ist von Interesse als urkundlicher Beleg für Melanthons erregte Stimmung in jenem ereignisreichen Junimonat des Jahres 1525, er ist bedeutsam weiter als ein neues Zeugnis für die starke Spannung, die damals infolge des Streites mit Erasmus zwischen Luther und Melanthon bestand. Aber die Vermutungen über die Vorgeschichte von Luthers Heirat, die Melanthon selbst als Vermutungen bezeichnet, haben nicht mehr Gewicht, als sonst die Vermutungen erregter und übelwollender Beurteiler. Hätte Melanthon selbst sie für vollwichtig genommen, dann wäre es schwer begreiflich, daß seine Stimmung so bald umschlug, daß er nicht nur selber an Luthers öffentlicher Hochzeitsfeier am 27. Juni teilnahm, sondern auf eigne Faust in einem Billett Wenzel Link am 20./21. Juni zu der Feier einlud, nicht ohne über Hieronymus Baumgärtner, den alten Verehrer Katharinas, einen Scherz einzuflechten. Wessen er übrigens auch sonst in Stunden der Aufregung fähig war, dafür besitzen wir in seinen Briefen an den päpstlichen Legaten Campegi aus der Zeit des Augsburger Reichstages und in seinem Schreiben an den sächsischen Minister von Carlowitz aus der Zeit des Augsburger Interims sehr merkwürdige Belege. Diesen Dokumenten ist unser Brief an die Seite zu stellen. Denn auch er ist jedenfalls kein Beweis von Seelengröße.

Wir werden also gut tun, nicht den Magister Philippus, sondern Luther selbst als Kronzeugen für die Vorgeschichte seiner Heirat zu vernehmen. Er hat sich auch über diese Episode seines Lebens mit der ihm eigenen Offenheit nicht selten ausgesprochen. Er wollte heiraten 1. um einen Wunsch seines alten Vaters zu erfüllen, 2. um den heiligen Ehestand auch seinerseits durch die Tat zu ehren, 3. um die Papisten zu ärgern. Das alles hat er durch seine Heirat auch vollkommen erreicht. Daß er dem schönen Geschlechte gegenüber nicht „Holz und Stein" sei, gab er in einem Briefe an seinen Spalatin vom 30. November 1524 offen zu. Aber so stark war dies Gefühl nicht, daß er deswegen Neigung zum Heiraten verspürt hätte. Das erklärte er in eben jenem Briefe noch für geradezu ausgeschlossen, und da er damals schon im 42. Lebensjahre stand, so liegt gar kein Grund vor, seine Aussage zu bezweifeln. Eher spielte bei seinem Entschlusse die „Sehnsucht nach einer geordneten Häuslichkeit" mit, die diesem Lebensalter natürlicher ist als jugendliche Verliebtheit. Denn

sein Junggesellenleben im schwarzen Kloster war nicht gerade beneidenswert. Das letzte Jahr vor seiner Heirat hatte er z. B. niemand, der ihm das Bett richtete. Er schlief daher stets auf ungemachtem Lager, so daß schließlich Bettwäsche und Bettstroh zu faulen begannen. „Ich wußte nichts darum — denn ich war müd und arbeit mich den ganzen Tag ab und fiel also ins Bette", erzählt er selber 1540 den Tischgesellen.

Auch auf die Frage, warum er sich zuletzt für Katharina von Bora entschieden habe, ist er die Antwort nicht schuldig geblieben. Katharina war fast zwei Jahre in herzlicher Zuneigung einem jungen Nürnberger Patrizier, Hieronymus Baumgärtner, zugetan. Aber da sie blutarm war, löste der praktische Jüngling schließlich das Verhältnis. Luther, der diese Verbindung eifrig befördert hatte, suchte die Verlassene nunmehr mit der ihm eigenen Energie zu einer Ehe mit dem Orlamünder Pfarrer Glatz zu bereden. Aber Katharina wehrte sich aus Leibeskräften gegen diese Partie. Ja, sie erklärte eines Tages dem Professor Amsdorf rund heraus: ihn oder Luther würde sie nehmen, aber Glatz nimmermehr. Diese höchst offenherzige Erklärung hat Luther, soviel wir wissen, zuerst auf den Gedanken gebracht um das bisher ihm nicht sonderlich sympathische sächsische Edelfräulein zu werben, und, wie er drastisch genug sagt, „sich der Verlassenen zu erbarmen". Es ist mithin bei dieser Heirat, die mehr Staub aufgewirbelt hat als irgend eine andere Heirat, von der wir wissen, absolut nicht romantisch zugegangen, und eben deshalb geradezu lächerlich, wenn der 42jährige Bräutigam gelegentlich noch immer so verliebt dargestellt wird wie ein 20jähriger Student und die 27jährige Braut, die eben erst eine tiefe Neigung überwunden hatte, so enthusiastisch wie ein 17jähriges Mädchen. Die Romantik hat sich aber auch in dem Ehestande dieses alten Paares nicht mehr eingestellt. Der frühe alternde und immer kränkliche Mann und die sehr tätige und praktische, aber ein wenig hausbackene Frau, waren zwar bald sich aufrichtig zugetan und lebten sehr einträchtig und treu miteinander, aber nach der süßlichen Gefühligkeit und Überschwänglichkeit, die späteren Zeiten als unerläßliches Merkmal einer guten Ehe galt, sucht man in dem Verkehr der beiden Eheleute ganz vergebens. Wenn irgendwo, so offenbart sich in dem Ehestande des Reformators die „gesunde Philisterhaftigkeit" des deutschen Volkscharakters, die den Ausländer so fremdartig berührt und doch

immer eine Quelle deutscher Kraft war. Daß ein Mönch wie der Pater Denifle an den naiven Äußerungen Luthers über sein Eheglück Anstoß nimmt, und daß er in dem Konkubinate zölibatärer Priester eine „nicht so schwerwiegende Versündigung" erblickt wie in jenem „stabilen Verhältnisse", das die Protestanten Luthers „Ehe" nennen, ist nicht zu verwundern. Ein Mönch ist in solchen Fragen nicht recht kompetent: es fehlt ihm leicht die für ein objektives Urteil unerläßliche Unbefangenheit gegenüber dem Natürlichen. Wer unbefangen die sehr unbefangenen Bekenntnisse des Ehemanns Luther liest, der entdeckt nirgends den von Denifle gebrandmarkten „Uristen" Luther, der findet in den Annalen dieser so unsagbar gemein und schmutzig verleumdeten Ehe schlechthin nichts Auffälliges, der ist außerstande, in den unglaublichen „Witzen" des Priesters Cochläus und des gleichwertigen Literaten Lemmnius bloß „derbe Realistik" zu erblicken, sondern sieht darin einfach Erzeugnisse einer bodenlos verdorbenen Phantasie.

Mit alledem ist aber das Sündenregister des Doktor Martinus noch nicht erschöpft. Der Urist, Pornograph, Zotenreißer, Säufer, Fresser und krasse Ignorant entpuppt sich zum Schlusse auch noch als gemeiner Fälscher und Lügner. Auch in dieser fragwürdigen Gestalt ist der Reformator jetzt nicht zuerst der staunenden Welt vorgestellt worden. Als Bibelfälscher hat man ihn schon bei seinen Lebzeiten vielfach gebrandmarkt. Darauf hat er schon selber 1530 in seinem Sendbriefe vom Dolmetschen kurz und schlagend geantwortet. Pater Denifle geht auf diese Anklage nicht weiter ein: sie steht für die konfessionelle Polemik so fest, daß Neues nicht mehr darüber zu sagen und eine Verständigung völlig ausgeschlossen ist. Aber Denifle glaubt den „Schalk" bei einer ziemlich beträchtlichen Zahl neuer Fälschungen ertappt zu haben. Er weist in der Tat nach, daß Luther kirchliche Schriftsteller bisweilen falsch zitiert, und daß er aus falschen Zitaten bisweilen weitgehende Schlüsse zieht. Er hätte die Belege noch bedeutend vermehren können: so groß ist die Zahl falscher Zitate bei dem Reformator. Was folgt daraus? Zunächst nur, daß Luther rasch arbeitete und sich oft nicht die Mühe nahm, die zitierten Autoren noch einmal nachzuschlagen. Bisweilen mußte er sich auch durchaus auf sein Gedächtnis verlassen, so z. B. in der von Denifle besonders hart zerzausten Schrift „über die Mönchsgelübde" von 1521/22: denn diese Schrift ist auf

der Wartburg entstanden, wo er keine Bibliothek zur Hand hatte. Daß ihn sein Gedächtnis bisweilen täuschte, daß er sich manchmal kräftig irrte, daß er die zu Rate gezogenen Schriftsteller ab und zu völlig mißverstand, das ist ein Mangel, den er mit sehr berühmten Gelehrten, z. B. mit dem Pater Denifle, teilt. So wenig nun jemand die Irrtümer des Pater Denifle als Fälschungen bezeichnet, so wenig ist man berechtigt, dem irrenden Luther die bona fides abzusprechen, zumal er viel rascher arbeiten mußte und über viel unvollkommenere Hilfsmittel verfügte, als ein moderner Gelehrter.

Allein wenn der Reformator auch kein Fälscher war, hat er nicht eine sehr zweideutige Stellung zu dem Gebot der Wahrhaftigkeit eingenommen? In der Tat! Er hat sich nicht gescheut, „Nutzlügen" theoretisch für erlaubt zu erklären und in einem berühmten Falle sogar dringend eine solche Nutzlüge empfohlen. Das sind Tatsachen, die unzweifelhaft feststehen, aber hören wir auch in diesem Falle den Angeklagten erst, ehe wir ihn verdammen.

Als Nutzlügen bezeichnet Luther solche Lügen, die dem Nächsten zu Nutz und Liebe geschehen, wie die Lüge der ägyptischen Wehemütter zugunsten der hebräischen Knäblein, die sie auf Befehl des Pharao in den Nil werfen sollten, 2. Mose 1, 18. 19. Schon einzelne altkirchliche Theologen, wie Hilarius, Chrysostomus, Cassian hatten derartige Nutzlügen für sittlich einwandfrei erklärt. Augustin schwankte zunächst, schließlich bezeichnete er aber doch die Nutzlüge, obgleich sie in verzweifelten Notlagen entschuldbar sei, als Sünde. Diese Entscheidung wurde maßgebend für die mittelalterliche Kirche: Auch ihr galt die Nutzlüge als Sünde, freilich in der Regel nur als eine läßliche Sünde. Luther ging auch in dieser Frage seinen eigenen Weg. Er fand, daß die heiligen Väter der Bibel gelegentlich der Nutzlüge sich bedienten, ohne daß ihr Verhalten deswegen von den heiligen Schriftstellern Tadel erfuhr, ja es schien ihm, daß selbst Paulus, Christus und Gott zuweilen nicht das geredet hätten, was ihren innersten Gedanken entsprach. Damit war für ihn die Zulässigkeit zwar nicht der gemeinen Notlüge, aber der Nutzlüge zu Nutz und Besten des Nächsten erwiesen. Über die Berechtigung dieser Anschauung werden die Theoretiker immer streiten. In praxi entscheidet auch der Rigorist so wie Luther: auch der Rigorist wird niemals den Nutzlügner, der durch eine Lüge z. B. bei einem Theaterbrande eine allgemeine Panik verhütet oder durch eine Lüge die Absichten eines Verbrechers vereitelt, verdammen, sondern ihn im Gegenteile loben. An solche und ähnliche Fälle und nicht etwa an gemeine Notlügen hat man bei Luthers Entscheidung zu denken. Wer mit Fichte urteilt, daß auch solche Lügen eine Nichtswürdigkeit seien, der wird ihn freilich feierlich verdammen, aber mit Recht nur, wenn auch er in der Praxis des Lebens nie von diesem Grundsatze abweicht.

Wie bei dieser Debatte über die Nutzlüge, so hat man auch bei der Erörterung des einen berühmten Falles, in dem Luther sich verleiten ließ, eine solche Nutzlüge oder Hilfslüge zu empfehlen, oft genug vergessen, daß man die Motive jedes Angeklagten ruhig prüfen muß, ehe man sich den rhetorischen Genuß der moralischen Entrüstung gestattet: ein Vergnügen, das gar nichts kostet und dem Rhetoriker außerdem unweigerlich die Bewunderung und den Beifall aller Pharisäer einträgt. Es handelte sich bei diesem berühmten Falle bekanntlich um die Geheimhaltung der Doppelehe des Landgrafen Philipps von Hessen. Die Akten über jene politisch so folgenreiche Eheirrung sind erst jüngst von Rockwell einer gründlichen Nachprüfung unterzogen worden. Wir müssen darum einen Augenblick bei ihr verweilen.

Luther war schon seit 1520 der Meinung, daß die Monogamie zwar die normale Form der Ehe sei, daß aber in Notfällen, z. B. bei unheilbarer Erkrankung der Frau am Aussatze Dispens zur Eingehung einer zweiten Ehe erteilt werden dürfe. Zu solchem Dispens war er jedenfalls eher geneigt als zur Ehescheidung. In diesem Sinne hat er schon 1531 in seinem Gutachten über die beabsichtigte Ehescheidung Heinrichs VIII. von England sich ausgesprochen. Maßgebend für seine Anschauung war wiederum die heilige Schrift: war den Erzvätern, die er durchaus als christliche Heilige betrachtete, aus Not die Polygamie von Gott zugelassen worden, so könne im äußersten Notfalle auch einem heutigen Christen die Doppelehe nachgesehen werden. Er stand auch mit dieser Ansicht damals durchaus nicht allein. Melanthon, Butzer und andere Gelehrte haben sich lange vor dem hessischen Ehehandel in gleichem Sinne geäußert. Näher kommt ihm noch ein alter Gegner, der Kardinal Cajetan, ja Cajetan geht in der Theorie sogar noch einen Schritt weiter. Er behauptet, gegen die Vielehe sei nicht nur vom Standpunkte der Bibel, sondern auch vom Standpunkte des Naturrechts aus nichts einzuwenden. Selbstverständlich wollte Cajetan mit solchen theoretischen Ausführungen so wenig wie Luther für die Einführung der Vielehe plädieren. Aber man begreift darnach, daß man zur Zeit der anderen berühmten Eheirrung des 16. Jahrhunderts, der Eheirrung Heinrichs VIII. von England, auch an der Kurie einmal ernstlich die Frage erwog, ob der Papst dem Könige Dispens zur Bigamie erteilen könne. Aus alledem erhellt: derartige Erörterungen über Polygamie und Monogamie lagen damals in der Luft. Sie sind keineswegs erst durch den hessischen Handel angeregt worden.

Was den Verlauf des hessischen Handels im einzelnen anlangt, so wissen wir jetzt, daß der berühmte Beichtrat vom 10. Dezember 1539, der dem Landgrafen Dispens zur Eingehung einer zweiten Ehe erteilte, nicht von Luther, sondern von dem hessischen Hofschulmeister Justus Winter verfaßt ist, wir wissen weiter, daß Luther und Melanthon, als sie diesen Ratschlag schweren Herzens unterzeichneten, noch nichts davon wußten, daß der Landgraf bereits seit längerer Zeit das Fräulein Margarethe von der Sala zu seiner Nebengattin ausersehen hatte, wir wissen endlich, daß die rechtmäßige Gemahlin Philipps, Christina von Sachsen, bereits am 11. Dezember 1539, also ehe noch der Wittenberger Ratschlag angelangt war, in einer langen, eigenhändig geschriebenen Urkunde ihre Zustimmung zu der zweiten Ehe ihres Gatten gab. Luthers

Anteil an jener Eheirrung erscheint durch diese Tatsachen in neuer Beleuchtung. Er hat schweren Herzens, ohne zu ahnen, wie rasch der Landgraf zur Tat schreiten würde, dem hessischen Beichtrate zugestimmt, nicht etwa den Landgrafen erst auf diesen sonderbaren Ausweg aus seinen Gewissensnöten aufmerksam gemacht. Die Verantwortung für das Vorgehen des Fürsten ist ihm also zugeschoben worden und er hat sie nur seufzend übernommen.

Als dann die Sache ruchbar wurde, forderte Luther bekanntlich die unbedingte Geheimhaltung des Beichtrates. Man hat behauptet, das sei aus Feigheit geschehen, das böse Gewissen habe sich jetzt auch bei ihm gemeldet. Aber aus den Quellen ist diese Auffassung nicht zu belegen: der Reformator hat, soviel wir wissen, Zeit seines Lebens die Überzeugung festgehalten, daß der Beichtrat richtig gewesen sei, und Furcht war ein ihm unbekanntes Gefühl. Als alles über Philipps Tat außer sich war und Melanthon vor Kummer und Angst beinahe gestorben wäre, war er heiterer, gelassener, unbekümmerter denn je. Er forderte die Geheimhaltung vielmehr, weil er sie schon am 10. Dezember 1539 gefordert hatte, und weil es sich um einen Beichtrat handelte. Wie es dem Beichtvater nicht gestattet ist, etwas von dem, was er in der Beichte erfährt, mitzuteilen, so muß auch das Beichtkind, meinte er, über Vorgänge des beichtväterlichen Verkehrs unverbrüchlich schweigen. Und wie der Beichtvater eventuell verpflichtet ist, zur Wahrung des Beichtgeheimnisses einen Falscheid zu leisten, so muß auch das Beichtkind eventuell direkt leugnen, d. i. lügen, um den Bruch des Beichtsiegels zu verhüten. Luthers Verhalten ist also nur eine Konsequenz seiner Anschauung von der bindenden Kraft des Beichtsiegels. Daß in dieser Anschauung die mittelalterliche Lehre vom Beichtsiegel nachwirkt, ist klar. Ob es mittelalterliche Lehrer gab, welche wie Luther die Konsequenz so weit trieben, daß sie auch dem Beichtkinde die direkte Ableugnung zur Pflicht machten, ist zwar bisher nicht erwiesen, aber nicht ausgeschlossen. Wir wissen nur, daß die Lehrer, in deren Anschauungen Luther aufgewachsen war, Duns, Occam, Gerson die Ansicht vertraten, das Beichtkind begehe eine Todsünde, wenn es sich über eine Anordnung des Beichtvaters äußere, und daß noch in der sächsischen Kirchenordnung von 1580 diese spätmittelalterliche Anschauung nachwirkt. Jedenfalls muß man Luthers Empfehlung einer Nutzlüge zur Wahrung des Geheimnisses der Doppelehe im Lichte dieser Theorie vom Beichtsiegel betrachten. Daß diese Theorie modernen Protestanten und Katholiken ebenso fremdartig erscheint wie Luthers Anschauung von der bedingten Zulässigkeit der geheimen Nebenehe, ist kein Wunder, aber sie ist, geschichtlich betrachtet, gar nicht fremdartig, sie ist bei einem Manne, der in der mittelalterlichen Beichtpraxis groß geworden ist und wesentliche Stücke davon bis an sein Ende festgehalten hat, sogar sehr wohl begreiflich.

Nach alledem versteht man, daß Luther durch die hessische Eheirrung sich niemals in seinem Gewissen beunruhigt gefühlt hat. Er hat dem ihm vorgelegten hessischen Dispensentwurfe für den Landgrafen ungern zugestimmt, aber er glaubte es tun zu können. Er hat dann die Nutzlüge zur Wahrung des Geheimnisses empfohlen, aber er glaubte auch hierzu ein sittliches Recht zu haben. Man ist sonach sehr wohl befugt zu dem Urteile, daß sein Gewissen in dieser folgenschweren Angelegenheit schwer irrte,

und daß er damals durchaus der sittlichen Klarheit ermangelt habe, die sein Verhalten sonst bekundet, aber man hat schlechterdings kein Recht, ihm ein gewissenloses Spiel mit der Wahrheit, sittliche Frivolität oder auch nur beichtväterliche Opportunitätspolitik vorzuwerfen. Denn wenn er auch gelegentlich die politische Seite des hessischen Ehehandels in Erwägung zog, so waren doch politische Rücksichten für ihn nicht maßgebend. Maßgebend war für ihn wie immer die Frage, ob er die Sache auf sein Gewissen nehmen könne. Als Gewissensfrage hat er die ganze Angelegenheit immer beurteilt, als Gewissensfrage sie entschieden.

Der Reformator hat selber öfters ausgeführt: „Meine Person taste an, wer will. Ich geb mich für keinen Heiligen." Wir sind dieser freimütigen Aufforderung nachgekommen. Wir haben Gericht über ihn gehalten, die Ankläger gehört, die Zeugen vernommen, die näheren Umstände der ihm zur Last gelegten Vergehen und Verbrechen zu ermitteln gesucht. Nur das Endurteil steht noch aus. Wer gewöhnt ist, die Menschen in Heilige und Verbrecher, Engel und Teufel einzuteilen, der wird das Endurteil freilich auch in diesem Falle schwer finden. Denn der ganze Verlauf der Untersuchung hat uns weder einen Engel, noch einen Teufel gezeigt, sondern einen Menschen mit menschlichen Tugenden und menschlichen Schwächen und Fehlern. Er hat weiter uns gelehrt, wie sehr auch Luther in seiner Lebensführung, in seiner Redeweise, in seinen literarischen Gewohnheiten und sogar in seinem Verhalten in Gewissensfragen von seiner Umgebung und Erziehung abhängig war. Dies letztere Ergebnis stellt den Beobachter sofort vor eine neue Aufgabe, vor die Aufgabe, den Einfluß jener beiden Mächte in dem Denken des Reformators im einzelnen festzustellen. Aber auch das erste Ergebnis bedarf einer Ergänzung. So wenig man einen Menschen kennen lernt, wenn man sich begnügt, seine schwachen Seiten auszuspähen, so wenig erhält man ein klares und vollständiges Bild von Luther, wenn man sich den Gang der Betrachtung von seinen Anklägern vorschreiben läßt, statt die Persönlichkeit in ihrer ganzen Fülle frank und frei auf sich wirken zu lassen. Aber dieser Mangel war hier unvermeidlich. Denn unsere Aufgabe war es nicht, den ganzen Luther zu schildern, sondern neuere Forschungen und Urteile über Luther zu prüfen.

Das eine hat diese Prüfung jedenfalls gezeigt, daß man Luther nicht verstehen kann, wenn man ihn lediglich als verbrecherische Größe oder als Dekadenzetypus auffaßt, wenn man in seinem heroischen Gottvertrauen bloß Schwindel, in seiner

tiefen, innigen Frömmigkeit eitel Selbstbetrug, in seinem Heldenmut nur den Mut einer verzweifelten Bestie, in seiner Gewissenhaftigkeit und in seinem unbestechlichen Wahrheitsdrange nur den frechen Hochmut eines zuchtlosen Geistes erblickt. Nicht nur Luther selber wird bei solcher Betrachtungsweise eine völlig unbegreifliche Erscheinung, die ganze Geschichte seit 1517 wird zu einem Rätsel, zu einer Anklage gegen die göttliche Weltregierung. Wer dagegen unbefangen die Frage zu beantworten sucht, warum der Reformator noch als verwitterter und verbitterter Greis trotz seiner Schwächen Millionen von Menschen so ehrwürdig und teuer war, der lernt schließlich auch über diese Schwächen und Fehler milder urteilen. Er erkennt darin zwar nicht notwendige, aber psychologisch leicht erklärliche Begleiterscheinungen seines Temperamentes. Denn sie wurzeln alle nicht in der Gesinnung, sondern im Temperamente. Dies Temperament aber versteht man leicht, wenn man den Reformator mit den wenigen anderen Vertretern der auserwählten Familie vergleicht, der er angehört: mit den großen Propheten- und Herrschergestalten der Weltgeschichte. Alles was bei ihm fremdartig berührt, die gigantische Anspannung der physischen und geistigen Kräfte, die Heißblütigkeit, Leidenschaftlichkeit und ausschließende Unduldsamkeit des Wesens finden wir hier wieder. Diese Charakterzüge sind also durchaus nichts Anormales, sondern Familieneigentümlichkeit. Nur ein Zug, der sonst bei dieser Familie zuerst in die Augen fällt, scheint bei Luther nicht so scharf ausgeprägt gewesen zu sein: die gewalttätige Rücksichtslosigkeit gegen die nächste Umgebung. Aber vorhanden war er auch: die Energie, mit der er z. B. Katharina von Bora zur Ehe mit dem Pfarrer Glatz zu bereden, und die tyrannische Zähigkeit, mit der er Melanthon wider dessen ausgesprochene Neigung in den Dienst der theologischen Fakultät zu zwingen suchte, beweisen das schon zur Genüge. Katharina war zu ihrem Glücke selber eine sehr energische Natur, sie widersetzte sich ihm nicht nur, sie wußte auch später im schwarzen Kloster als Doktorissa so fest ihre Stellung zu behaupten, daß der Doktor halb bewundernd, halb scherzend sie nicht nur als seine Kette, sondern auch als seinen Herrn Käthe zu bezeichnen pflegte. Melanthon besaß zwar auch die Kraft zu passivem Widerstande. Aber er fand nie den Mut, sich offen mit dem Gewaltigen zu messen. Er sank immer gleichsam in sich zusammen, wenn er in den Bereich der mächtigen dunkeln Augen kam. Kein Wunder

daher, daß er sich schließlich in der Nähe des dennoch immer herzlich verehrten und geliebten Meisters schließlich meist bedrückt, befangen und unfrei fühlte wie ein Sklave, der nach Freiheit dürstet.

Dies eine Beispiel lehrt schon, daß auch Luthers Leben eines tragischen Zuges nicht ermangelt. Das hat man auch seit Gustav Freitag oft betont, aber man hat die Tragik ganz wo anders gesucht. Man hat behauptet, auch Luther sei das Reuegefühl des Genius über seine Tat nicht erspart geblieben. Allein von einem solchen Reuegefühl ist in den Äußerungen des alternden Reformators nichts zu spüren. Die Anfechtungen, über die er klagt, die je und dann ihn gewaltig packenden Zweifel, ob er recht getan, zeigen nie das überaus charakteristische Gepräge des Reuegefühls, sondern nur das ebenso charakteristische Gepräge des Zweifels. Dieser Zweifel hat gewiß etwas Tragisches. Aber ebenso tragisch ist die Tatsache, daß dieser Mann, der innerlich so gewaltig ringen mußte, durch die Fehler seines gewaltigen Temperamentes schließlich alle begabten Mitarbeiter sich entfremdete. Karlstadt trennte sich schon 1522 für immer von ihm. Melanthon begann sich seit dem gleichen Zeitpunkte von ihm loszulösen. Butzer bemühte sich nur aus politischen Gründen den Mann so zu nehmen, „wie der Herr ihn uns geschenkt hat" Zwingli, der freilich im Grunde noch steifnackiger und unduldsamer war, sagte ihm alle Gemeinschaft auf. Calvin machte überhaupt nie einen Versuch, sich ihm zu nähern. Sebastian Franck und Schwenkfeld stieß er selbst fast brutal von sich. Ja, ein ganzer, einst mit begeisterter Liebe ihm anhangender Stand, die Bauern, wandte sich nach dem harten Büchlein wider die Bauern 1525 für immer von ihm ab. Der stattliche Chor tüchtiger Mitkämpfer, der einst sich um ihn scharte, lichtete sich so nicht ohne seine Schuld im Laufe der Jahre immer mehr, die Getreuen aber, die ihm blieben, waren samt und sonders kleine Geister, die durch seine Größe sich nicht bedrückt fühlten, weil sie selbst gar nichts Eigenes vorstellten, Dutzendmenschen, die blindlings alles guthießen und ihm nachsprachen, sich „lutherischer gebärdeten als Luther", wie das bald nach seinem Tode aufgekommene Sprüchwort treffend sagt, ja wohl gar, wie z. B. Amsdorf, den Argwohn des Alternden gegen jede Neuerung geflissentlich schürten. Ein Glück, daß diese trotz aller trotzigen Männlichkeit so weiche und trotz alles Humors so ernste und

schwere Natur im eigenen Hause eine Art Ersatz fand für den Mangel an fruchtbarer innerer Gemeinschaft mit ebenbürtigen Gefährten, daß er nie ahnte, wie drückend der stets herzlich bewunderte Magister Philippus zuzeiten seine Nähe empfand. Das Gefühl der Vereinsamung, das noch keinem großen Mann ganz erspart blieb, hätte in seinem leidvollen Alter wohl sonst noch schwerer auf ihm gelastet.

IV. Der Denker und Prophet.

Luther hat mehrere hundert Bücher und Büchlein verfaßt. Aber all diese Bücher tragen mehr oder weniger den Charakter von Gelegenheitsschriften. Kein einziges bietet eine vollständige, geschweige denn eine systematisch geordnete Übersicht über seine Welt- und Lebensanschauung. Die Aufgabe, den inneren Zusammenhang seiner Gedanken zu ermitteln, eine Theologie, ein „System" Luthers zu schreiben, hat er der Nachwelt hinterlassen. Diese Tatsache ist sehr merkwürdig. Die naheliegende Auskunft, daß er nicht die Zeit gefunden habe, gleichsam die Summe seiner geistigen Existenz zu ziehen, verbietet sich von selbst. Er hätte bei seiner ungeheuren Arbeitskraft die Zeit dazu ebenso gefunden wie Calvin, wenn er den inneren Drang dazu verspürt hätte, und diesen inneren Drang hätte er zweifellos verspürt, wenn er durch Anlage und Erziehung zum Systematiker berufen gewesen wäre. Bei seinen nominalistischen Lehrern konnte er wohl scharf denken lernen, die Künste des Begriffespaltens, der logischen Analyse, des Disputierens in hervorragendem Maße sich aneignen, aber nicht die Kunst, die Gedanken und Begriffe zu einem in sich geschlossenen System zu verbinden. Denn in der nominalistischen Philosophie und Theologie haben sich alle überlieferten Systeme aufgelöst in ein wahres Chaos von Einzelfragen, für deren Erörterung in der Regel die auch von Luther Zeit seines Lebens hochgeschätzten Sentenzen des Petrus Lombardus den Faden abgeben müssen. Allein entscheidend ist doch, daß dem Reformator jener architektonische Trieb des Geistes völlig abging, der nicht ruht, bis er in der inneren Welt des Gedankens alles einheitlich gestaltet hat. Er war schon seiner Anlage nach als Denker offenbar ebensowenig ein Organisator wie als Kirchengründer. Wie seine Kirche nicht das Resultat eines von Grund aus nach einheitlichem Plane erfolgten Neubaus ist, sondern

das Ergebnis eines oft scheinbar ganz willkürlich und inkonsequent durchgeführten Umbaus, so auch seine Weltanschauung. Die leitenden Grundsätze zwar sind immer deutlich und klar zu erkennen. Aber bisweilen sind sie nicht konsequent durchgebildet. Nicht selten begegnen, wie schon Sebastian Franck 1531 in seiner Geschichtbibel hervorhebt, kleine, aber auch große Widersprüche, Vorstellungen, die zu den Prinzipien nicht recht stimmen wollen, Gedanken, die nur so weit durchdacht sind, als das Bedürfnis des Augenblickes es erforderte. Auch in der Kritik der überlieferten theologischen, philosophischen, politischen, ökonomischen Anschauungen fehlt es oft an Konsequenz. Er kritisiert und zerstört nur solange, als es gilt, der Religion wieder Licht und Luft zu verschaffen. Sobald er selber wieder frei atmen kann, hört er mit dem Zerstören und auch mit dem Bauen auf, mag auch noch mancher alte Winkel und mancher gotischer Zierat übrig sein, der zu dem neuen Stile nicht paßt, und das Gebäude im ganzen längst nicht so übersichtlich, einheitlich und imponierend sich ausnehmen, wie später der systematisch durchgeführte Neubau seines größten Schülers, Johann Calvins.

Bei Naturen dieser Art spiegelt sich in der Weltanschauung immer besonders deutlich der Gang der persönlichen Entwickelung. Kindheit, Jugend, Mannesalter sind wie die Jahresringe eines Baumes in der Formation der Gedankenwelt deutlich zu unterscheiden. Das Erbteil des Vaterhauses, das Erbteil der Schule läßt sich noch in den Anschauungen des Greises von dem Erwerbe späterer Jahre abgrenzen, das allmähliche Wachstum des Geistes noch an dem Bilde des fertigen Denkers studieren, das innere Leben des Menschen also gleichsam genetisch analysieren und die Quellen seines geistigen Besitzes im einzelnen nachweisen. Eine solche Analyse ist in unserem Falle aber nicht bloß möglich, sondern nötig. Denn auch bei Luther erhebt sich die Frage: was hat er von seiner Zeit empfangen, was hat er seiner Zeit gegeben? Inwiefern ist er in seinen Anschauungen von seiner Zeit bestimmt, inwiefern bestimmt er die Anschauungen seiner Zeit und der folgenden Zeiten? Das 16. Jahrhundert hat diese Frage überhaupt noch nicht gekannt: es bewundert oder haßt, aber es analysiert nicht. Das 19. Jahrhundert hat sich um so eifriger mit ihr beschäftigt. Denn das 19. Jahrhundert sieht in dem großen Individuum nicht mehr eine Offenbarung, sei's göttlicher, sei's diabolischer Mächte, sondern ein Problem, und

es ist geneigt auch dies Problem wie ein Rechenexempel zu lösen, d. i. das große Individuum lediglich als die Summe oder das Produkt schon vorhandener Kräfte aufzufassen, auf daß das Gesetz von der Erhaltung der Kraft auch in der Welt des Geistes seine Bewährung finde. Dabei verirrt man sich freilich leicht in eine neue Mythologie. Begriffe, die in der Zoologie und Botanik ihr gutes Recht haben, wie Vererbung und Umgebung, werden ohne weiteres auf die Erscheinungen des geschichtlichen Lebens angewandt, um sie zu erklären, aber tatsächlich um sie zu verdunkeln, und wenn auch sie nicht ausreichen, statuiert man wohl flugs, wie Taine in seiner Charakteristik Napoleons, einen Fall des Atavismus. Denn alle Hypothesen sind erlaubt, nur die Worte Geheimnis, unbegreiflich, Rätsel dürfen nicht laut werden. Diese Anschauung hätte aber doch nicht solchen Beifall gefunden, wenn ihr nicht eine richtige Wahrnehmung zugrunde läge: die Wahrnehmung, daß auch das Genie in gewissem Sinne zur Masse gehört und die Masse bis zu gewissem Grade teil hat an den Leistungen des Genies. Wir haben gesehen, wie sehr Luther in seiner Redeweise, in seinen literarischen und Lebensgewohnheiten ein Kind seiner Zeit war. Schon diese Erkenntnis verpflichtet uns auch zu untersuchen, inwieweit er in seinen *Anschauungen* ein Kind seiner Zeit war. An Vorarbeiten für eine solche Untersuchung fehlt es nicht, ja die Untersuchung selbst ist, wie es scheint, schon abgeschlossen. Wenn Harnack behauptet, Luther war in der *Peripherie* seines Daseins eine altkatholisch-mittelalterliche Erscheinung, wenn Wundt erklärt, nicht eine neue Religion hat Luther der Menschheit gebracht, sondern eine *neue Ethik*, aber diese Ethik ist nur der Reflex des mächtigen Lebensgefühls der Renaissancezeit, wenn Wernle statuiert, eine Ethik hat weder Luther noch das Luthertum besessen, und Denifle hinzufügt, als *Theologe* ist der Reformator lediglich „ein verknöcherter Okkamist", dann braucht man, wie es scheint, jene Urteile nur zu kombinieren und das Problem ist gelöst, und wie einfach! Das Außerordentliche, Unbegreifliche, Originelle in der Erscheinung des Reformators ist völlig beseitigt, der „Prophet" ist zu einem ganz gewöhnlichen Menschenkinde degradiert, nur *ein* Rätsel ist übrig geblieben, aber dies Rätsel hat eigentlich mit der Person Luthers nichts zu tun: es betrifft den Gang der allgemeinen Entwickelung, es ist die Frage, wie es kommt, daß gewisse Personen gleichsam zu Sammelpunkten

der Kräfte und Ideen ihres Zeitalters werden. Indes diese Lösung des Problems Luthers setzt die Lösung einer Fülle schwieriger Einzelprobleme voraus. Versuchen wir vorerst in diese Einzelprobleme einzudringen, indem wir in aller Kürze das Erbteil des Vaterhauses, das Erbteil der Schule, den Einfluß der „Umgebung" in den Anschauungen des Reformators feststellen und ermitteln, inwieweit er in seinen Gedanken bloß Gedanken anderer reproduziert hat.

Wir versetzen uns zu diesem Zwecke fürs erste 400 Jahre zurück in das Haus des Berghäuers Hans Luther zu Mansfeld. Bergleute waren von jeher dem Aberglauben sehr ergeben. Aber im Lutherschen Hause ist der Aberglaube dicker und stärker als heute im fernsten Eifeldorfe. Die guten Leute ängstigen sich vor Hexen und Kobolden, Zauberern und Wettermachern, sie leben in ständiger Furcht vor dem Satan, großen und kleinen, klugen und dummen, schönen und häßlichen Teufeln. Dieser starke Hexen- und Teufelsglaube ist unvermindert auf Martin Luther übergegangen. Er setzt nicht nur den möglichen Fall „und wenn die Welt voll Teufel wär" —, die Welt ist ihm wirklich voller Teufel: in Wald und Feld, in Haus und Hof, um die Menschen und in den Menschen treiben die bösen Geister ihr Wesen. In Bocksgestalt machen sie Wald und Sumpf unsicher. In Gestalt zuckender Flammen, in der Form eines Drachen huschen sie durch die Lüfte. Als Nixen zogen sie in den Flüssen vordem die Badenden in die Tiefe. Auch ihr Oberherr, der Satan, verschmäht es gelegentlich nicht in sinnfälliger Gestalt zu erscheinen: als Katze, als schönes Mädchen, selbst als gehörnter Gentleman soll er gesehen worden sein. Außerdem steckt er sehr wahrscheinlich in den Papageien, in den Affen und in den seltsamen Raupen, deren Hinterteil verdächtigerweise mit einem Hörnchen geschmückt ist. Aber in der Regel schweben und weben die bösen Geister unsichtbar neben und in den Menschen, immer bereit, Schaden und Seelenmord anzurichten. Bald erschrecken sie die guten Christen durch Überschwemmung, bald durch gräuliche Ungewitter, bald durch Viehsterben, bald durch furchtbare Seuchen. Schlimmer noch ist, daß sie keine Scheu tragen, in die Menschen selbst hineinzufahren, um sie des gesunden Verstandes zu berauben oder sie zum Bösen anzustiften. Die geringeren verführen zu Hurerei, Geiz, eitler Ehre und anderen dergleichen Sünden, die größeren und gefährlicheren zu Melancholie, Unglauben, Ver-

zweiflung, Ketzerei. Der Papst und andere Gegner des Evangeliums sind dergestalt ganz zu Werkzeugen des Teufels geworden. Darnach versteht sich von selbst, daß die Menschen mit dem Bösen einen förmlichen Pakt schließen können. Durch einen solchen Pakt haben sich ihm z. B. Dr. Eck und Joachim I. von Brandenburg zu eigen gegeben. Ja, früher ist es vorgekommen, daß der Teufel kraft eines solchen Pakts einem Menschen als Knecht diente. Aber heutzutage findet häufiger das umgekehrte Verhältnis statt: die Hexenmeister, wie der Doktor Faust und die Teufelshuren, die Hexen, dienen dem Bösen bei seinem menschenverderblichen Tun. Sie haben im Auftrage des Satan auch dem Dr. Luther und seiner Käthe schon oft genug nachgestellt. Natürlich können sie das nur, weil sie selber allerlei diabolische Kräfte besitzen: sie können z. B. böses Wetter machen, den Schafen vom lebendigen Leibe das Fett stehlen, den Kühen die Milch behalten, ja sogar sich in Mäuse verwandeln. Kein Wunder, daß der Doktor solch schändliche Weiber gelegentlich auf offener Kanzel bedroht und nicht daran zweifelt, daß man sie verbrennen müsse. Wie die Werke und Werkzeuge, so ist dem Doktor aber auch der Charakter des Teufels und seines Gesindes ganz genau bekannt. Der Teufel ist ein stolzer Geist. Nichts kann er schlechter vertragen als Verachtung. Solche Verachtung zeigt ihm darum auch der Doktor immer wieder, wenn er ihn vexieren will, oft mit sehr volkstümlichen Gebärden. Furcht vor dem Teufel ist ihm überhaupt völlig fremd. Das Bewußtsein, mit dem Herrscher dieser Welt ständig kämpfen zu müssen, aber ihn immer durch ein Wörtlein fällen zu können, erhöht nur sein frohes Kraftgefühl.

In diesem Kampfe gegen die bösen Geister steht jedoch der Mensch nicht allein, die guten Geister, die Engel, deren Heerführer St. Gabriel ist, kommen ihm zu Hilfe. Denn wie jeder Mensch gleichsam seinen Privatteufel hat, so hat auch jeder seinen Schutzengel, und ist der Teufel uns auch näher als das Hemd am Leibe, ja als der Leib selbst, so sind die Engel doch mächtiger und vor allem weise genug, allen Anschlägen des Bösen und der Hexen zu widerstehen, dem Menschen guten Rat einzugeben und bisweilen sogar ihn über die Zukunft zu belehren. — Das ist ganz der volkstümliche Teufels- und Engelsglaube des Mittelalters. Diesen Glauben, den er gleichsam mit der Muttermilch eingesogen hatte, hat der Reformator festgehalten bis ans Ende.

Aber auch den Glauben an die unheilverkündende Bedeutung von Schwanzsternen, Sonn- und Mondfinsternissen, tierischen und menschlichen Mißgeburten hat er nie aufgegeben. Und doch war er keineswegs abergläubisch von Natur: von der Alchimie wollte er z. B. gar nichts wissen, die Astrologie verwarf er unbedingt als eine läppische heidnische Kunst, obwohl Melanthon ihr mit großem Eifer oblag. All die wüsten Pseudowissenschaften, die erst bei seinen Lebzeiten durch den Humanismus wieder zu hohem Ansehen gebracht worden waren, verachtete er von ganzem Herzen: ein deutlicher Beweis, daß der phantastische Zug der Zeit zum Geheimnisvollen und Wunderbaren ihm weit weniger im Blute steckte als den so oft als aufgeklärten Geistern gerühmten Humanisten.

Aber ebenso deutlich wie das Erbteil des Vaterhauses ist in der Weltanschauung des Reformators das Erbteil der mittelalterlichen Schulweisheit zu erkennen. Nicht nur in der Art wie er denkt, sondern vielfach auch in den Gedanken, die er vorträgt, verrät er, daß er seine theologische und philosophische Bildung Occam, Ailli, Gerson, Gabriel Biel verdankt. Sein Mißtrauen gegen die Philosophie und die alte Wettermacherin Vernunft, seine tiefe Abneigung gegen den Aristoteles stammt aus dieser Quelle. Auch die Überzeugung, daß die heilige Schrift die einzige Quelle und Norm des Glaubens und daß das Christentum nicht ein mit den Mitteln menschlicher Wissenschaft beweisbares religions-philosophisches System sei, sondern eine Tatsache, der man nur im Glauben sich unterwerfen könne, fand er schon bei seinen nominalistischen Lehrern ausgesprochen. Aber nicht nur gewisse Richtlinien des Denkens hat er in der nominalistischen Schule empfangen, sondern auch manche einzelne Lehren und Gedanken, die später zum Teil in den Gemeinbesitz des Luthertums übergegangen sind. Wenn er nicht erbaulich, sondern als Theologe von Gott redet, operiert er unwillkürlich mit dem Gottesbegriffe des Duns Skotus. Für seine Abendmahlslehre beruft er sich selbst ausdrücklich auf Ailli. Die eigentümliche Theorie von der Allgegenwart des Leibes Christi, die er zur Rechtfertigung dieser Lehre entwickelt, beruht ganz auf Ausführungen Occams. Auf Occam gehen auch seine Anschauungen über das normale Verhältnis von Staat und Kirche zurück, von Occam war er bewußt oder unbewußt abhängig, als er seinem Kurfürsten riet, durch Veranstaltung von Visitationen dem Notstande der Kirche ab-

zuhelfen. Noch mittelalterlicher muten seine Urteile über Handel und Wandel, Kapital und Arbeit, Import und Export an. Das Mittelalter ist dem Kaufmann nicht grün. Ein Kaufmann kann kaum selig werden, lautet ein sehr beliebtes mittelalterliches Sprüchwort. Luther teilt diese Anschauung durchaus. Er teilt vor allem die Abneigung des Mittelalters gegen Geldgeschäfte und äußert den kräftigsten Abscheu gegen die im Dienste des Großkapitals arbeitenden Kartelle und Syndikate jener Zeit, die großen Handelsgesellschaften. Denn nur die Natur und die Arbeit läßt er ganz wie die mittelalterliche Kirche als produktive, wirtschaftliche Kräfte gelten. Die Produktivität des Kapitals erscheint ihm völlig widernatürlich und illegitim und jeder kleine Zinsleinpicker schon als ein unchristlicher Wucherer. Ganz den gleichen Stil zeigen dann endlich auch seine Ansichten über politische und soziale Fragen. Wenn die christliche Gesellschaft nach ihm ordnungsgemäß in die drei heiligen Orden Lehrstand, Wehr- oder Herrenstand, Nährstand zerfällt, so erinnert das den Kundigen sofort an die beliebte mittelalterliche Einteilung der Menschheit in oratores, bellatores, laboratores (Beter, Krieger, Arbeiter). Wenn er den bürgerlichen Beruf nicht als eine dem Belieben des Individuums überlassene Angelegenheit, sondern als ein Amt im Dienste der Christenheit betrachtet, den Staat nicht als eine Gemeinschaft, sondern als eine Institution auffaßt, die den Zwecken einer universalen Gemeinschaft, der Christenheit, dient, wenn er behauptet, Staat und Recht seien nicht an sich notwendige, sondern erst durch die Sünde notwendig gewordene Schöpfungen des Kulturlebens, wenn er dem Staate als vornehmste Aufgabe die Wahrung des äußeren Friedens zuweist, so sind das alles Gedanken, die aus der mittelalterlichen Überlieferung stammen, bewußt oder unbewußt aus der Überlieferung von ihm übernommen sind.

Aber auch wo er nicht von der Überlieferung abhängig ist, sondern ganz aus dem Eigenen schöpft, ist er durchaus nicht immer so originell, wie es dem Fernerstehenden scheint. Er spricht auch da oft nur Gedanken aus, die in fast ebensolcher Schärfe und Bestimmtheit schon bei älteren Denkern sich finden. Den Ablaß haben vor ihm schon Wiklif, Huß, Wesel und Wessel energisch bekämpft. Ja Wessel unterzog schon das ganze Bußsakrament einer schonungslosen Kritik, die nichts mehr von dem Sakrament übrig ließ, so daß Luther, als er 1521/22 seine

Schriften kennen lernte, schreiben konnte: „Wenn ich den Wessel zuvor gelesen, so ließen meine Widersacher sich dünken, Luther hätte alles von Wessel genommen". Gegen den Priesterzölibat haben seit den Tagen Gregors VII. so viele große und kleine Geister Einspruch erhoben, daß ich hier darauf verzichten muß, auch nur die Namen dieser „Protestanten" anzuführen. Auch über die Mißbräuche des päpstlichen Kirchenregiments, den Verfall des Mönchtums, die Korruption des Klerus gab es längst eine ganze Literatur, nicht bloß in lateinischer, sondern auch in deutscher Sprache. Nicht einmal die Behauptung, daß der Papst der Antichrist sei und Rom das Babylon der Offenbarung Johannes, ist neu: sie begegnet schon im 13. Jahrhundert bei den lombardischen Waldesiern, im 14. bei Wiklif, im 15. bei den Taboriten. Die Taboriten haben aber auch in manchen anderen Punkten die lutherische Kritik vorausgenommen: sie verwerfen bereits den Heiligen-, Bilder- und Reliquiendienst, die kirchlichen Dogmen von der Transsubstantiation und vom Fegfeuer, die Sakramente der Firmung und letzten Ölung, die Unterscheidung verschiedener klerikaler Ämter, den Gebrauch von Altären, liturgischen Gewändern, die Verwendung der lateinischen Sprache im Gottesdienste, die Kommunion unter einerlei Gestalt usw. Kurz, was Luther an der Papstkirche kritisierte, das haben fast alles schon die Reformparteien und Reformfreunde des Mittelalters beanstandet und bekämpft. Als Kritiker sagt der Reformator tatsächlich nur wenig absolut Neues. Aber darauf kommt bei der Beurteilung seiner Anschauungen längst nicht so viel an, wie auf die positiven Ideen und Ideale, von denen er bei seiner Kritik immer ausgeht. Die Frage, ob und inwieweit er hierin originell ist, ist ungleich wichtiger, und sie muß alles Ernstes gestellt werden. Denn sie ergibt sich von selbst aus der Betrachtung des ganzen Verlaufes der Reformation. Der überaus rasche und fast allgemeine Anschluß des Bürgertums an Luther, die überall fast widerspruchslos sich vollziehende Ablösung der humanistischen Reformbewegung durch die lutherische Reformbewegung, die zuerst von so vielen Zeitgenossen geteilte irrtümliche Meinung, daß Luther einfach der Vollender oder doch ein Gefolgsmann jener humanistischen Reformbewegung sei, das alles sind Tatsachen, welche die Annahme sehr nahe legen, daß der Reformator auch als „Prophet" seiner Zeit im Grunde nichts Neues zu sagen hatte, sondern nur Ideen und Idealen Ausdruck ver-

lieh, die in den Kreisen des Bürgertums und der humanistischen Reformfreunde längst Leben und Gestalt gewonnen hatten. Mustern wir die Schriften der humanistischen Reformfreunde, so scheint es in der Tat, als sei die Reformation in mancher Hinsicht nur eine Fortsetzung der humanistischen Reformbewegung. Man behauptet z. B., erst Luther habe den Apostel Paulus wieder zu Ehren gebracht und den Paulinismus erneuert. Allein schon Marsilio Ficino von Florenz und seine Schüler, John Colet und Jakob Lefèvre d'Etaples, haben die Losung ausgegeben, zurück zu Paulus, und nicht Luther, sondern Lefèvre hat zum ersten Male einen Kommentar zu den paulinischen Briefen veröffentlicht, der auf den Urtext zurückgeht und paulinische Gedanken zur Kritik der Zeitfrömmigkeit verwendet. Man behauptet weiter, erst Luther habe betont, daß es für den Christen nur eine religiöse Autorität gäbe: Christus oder die Bibel, sofern sie Christum treibet. Aber Erasmus von Rotterdam hat schon lange vor Luther sehr energisch der gleichen Überzeugung Ausdruck verliehen, eindringlich Rückkehr zu der einfachen Theologie Christi, Reform der Theologie und, was noch mehr besagen will, auch Reform der Frömmigkeit nach dem Muster der Theologie Christi gefordert. Erasmus hat ferner schon klar erkannt, daß eine solche Reform nur dann gelingen könne, wenn man die einfache Lehre Christi, die wie das Sonnenlicht allen zu leuchten bestimmt sei, jedermann zugänglich mache, und demgemäß schon 1516 in dem Mahnschreiben zur ersten Ausgabe des Neuen Testamentes mit allem Nachdruck den ganz lutherisch klingenden Gedanken entwickelt, die Bibel in alle Volkssprachen zu übersetzen und in allen Volkssprachen zu verbreiten, auf daß Mann und Weib, Jung und Alt, Vornehm und Gering das Evangelium und die paulinischen Briefe lesen könne und dereinst der Bauer auf dem Feld, der Arbeiter in der Werkstatt, der Wanderer auf der Landstraße mit biblischen Worten und Liedern sich die Zeit verkürze. Man behauptet endlich, erst Luther habe die äußerliche, gesetzliche Moral des Mittelalters überwunden, dem Mönchtum das Daseinsrecht abgesprochen, Familie und Gemeinde, Staat und den bürgerlichen Beruf zuerst als den normalen Ort für die Erfüllung der sittlichen Aufgabe bezeichnet. Allein es scheint, als sei er auch in seinen sittlichen Anschauungen unbewußt bis zu gewissem Grade den Spuren des Erasmus gefolgt. Denn Erasmus hat schon 1502 in seiner berühmtesten erbaulichen

Schrift, dem Handbüchlein eines christlichen Streiters, immer wieder von den guten Werken der Kirche, ohne sie ausdrücklich zu verwerfen, auf das Schwerste im Gesetz, die Reinigung und Heiligung der Gesinnung hingewiesen. Er hat zugleich nachdrücklich die übliche Unterscheidung zwischen mönchischen und gemeinchristlichen Pflichten abgelehnt und in eindringlicher Weise Christus als Vorbild und Beispiel für jeden einzelnen Christen geschildert. Aber Erasmus ist längst nicht der einzige Zeuge dafür, daß sich bereits zu Beginn des 16. Jahrhunderts eine Umstimmung der sittlichen Anschauungen vorbereitete. In den zahlreichen Flugschriften, Anklagegedichten und Apokalypsen, die der Reformation vorausgehen, offenbart sich nicht nur ein oft wahrhaft furchtbarer Haß gegen die faulen Pfaffen und Mönche, sondern bisweilen auch eine ganz überschwänglich hohe Wertschätzung der frommen, getreuen Laien und Arbeiter, d. i. der Handarbeiter. Ja, der „Arbeiter" ist geradezu die Lieblingsfigur dieser Literatur, sein Tun wird förmlich als Gottesdienst gepriesen, sein Schweiß als ebenso heilig und heilkräftig bezeichnet wie das Blut der Märtyrer. Nichts charakterisiert die Kraft und Verbreitung dieser Stimmung so sehr, wie die Tatsache, daß ihr selbst mönchische Prediger, wie der Leipziger Dominikaner Marcus von Weida Rechnung tragen. Und mit der Wertschätzung des Arbeiters verbindet sich bisweilen schon eine fast schwärmerische Verehrung der „frommen Eheleute". Der Verfasser der Michaelsapokalypse erklärt z. B., die Ehe sei das Sakrament der Sakramente und fordert die frommen Eheleute auf zu einer Michaelsbrüderschaft zusammenzutreten, um Kirche und Reich zu reformieren, während er das mönchische Leben in all seinen Formen unbedingt verwirft. Und hie und da hören wir auch schon von offenem Proteste gegen das asketische Ideal. Als zirka 1494 in Straßburg einige angesehene Bürger in den Karthäuserorden traten, scheuten sich etliche „Narren", wie der fromme Sebastian Brant klagt, nicht, zu behaupten, „Gott hat uns nicht darum erschaffen, daß wir Mönche werden oder Pfaffen und zumal daß wir uns sollten entschlagen der Welt. . . . Es ist Gottes Wille nicht, daß man der Welt so tue Verzicht." Solcher Widerspruch war gewiß nicht häufig. Aber die Stimmung, die sich in ihm offenbart, war in weiten Kreisen schon vorhanden, als Luther auftrat, und selbst, wo die weltflüchtige Gesinnung noch in den Gemütern herrschte, wollte man doch vielfach von der mönchischen Askese

nichts mehr wissen, sondern forderte, wie später die täuferische Bewegung zeigt, die Bildung weltflüchtiger Gemeinden nach urchristlichem oder taboritischem Muster.

Nach alledem scheint es wirklich, als sei in Luthers Verkündigung nichts absolut neu und originell, als habe Erasmus sich nicht getäuscht, wenn er meinte, der Wittenberger Mönch habe ihm durch seine groben Eingriffe die ganze Reformation verdorben. Die humanistische Kritik und literarische Propaganda, die starke Bewegung der Geister würde, wie es scheint, ganz von selbst zu einer Reformation geführt haben, und zwar zu einer Reformation, wie Erasmus sie wünschte, zu einer Reformation ohne allen „Tumult". Es giebt in der Tat noch heute Erasmianer, die dem alten Humanistenhäuptling dies Urteil gläubig nachbeten. Wer die Weltgeschichte nicht aus der Perspektive der Studierstube betrachtet, der wird dasselbe freilich ebenso tiefsinnig finden, wie das Urteil, daß das karolingische Weltreich auch ohne Karl den Großen entstanden und Deutschland auch ohne Bismarck zur Einheit und zu seiner Weltmachtstellung gelangt sein würde. Kritiker und Rhetoren wie Erasmus, Schwärmer, wie sein Gegenbild, der Verfasser der Michaelsapokalypse, können wohl eine weltgeschichtliche Krisis hervorrufen und verstärken, aber niemals neue Zustände schaffen. Das vermag nur der heroische Wille, der den Kampf mit den Mächten der alten Ordnung der Dinge nüchtern und entschlossen aufnimmt und mit Anspannung aller Kräfte des Geistes und Gemütes bis zum letzten Ende durchführt. Diesen heroischen Willen, diese seltenste und mächtigste unter den schöpferischen Kräften der Geschichte, wird man Luther nicht absprechen können. Aber es fragt sich noch sehr, ob jene ganze Betrachtung richtig ist, ob der Reformator nicht doch mehr ist als der zufällige Sammelpunkt der Ideen seiner Zeit, ob seine ganze Originalität wirklich nur darin besteht, daß er den Millionen gleichsam das Wort von der Zunge nahm, all das klar und scharf erfaßte und zusammenfaßte, was unklar in den Massen gährte, und von dem bloßen Wägen und Wünschen endlich zum Wagen und Fordern und Handeln fortschritt.

Das Sprüchwort sagt: Wenn zwei dasselbe tun, so ist es nicht dasselbe. Dieser Satz findet eine Bestätigung zunächst schon in Luthers Verhältnis zu seinen nominalistischen Lehrern. Wenn Luther wie sie das Christentum als eine mit den Mitteln

menschlicher Wissenschaft nicht beweisbare Tatsache auffaßt, so bedeutet das bei ihm doch ganz etwas anderes. Denn ihm ist das Christentum die lebendige Zuversicht auf den lebendigen Gott, der sich in Christus offenbart hat, den Nominalisten die Unterwerfung unter ein unübersehbares Gefüge von widervernünftigen Dogmen, Satzungen, Institutionen, Gebräuchen, deren Geltung lediglich die Autorität der sichtbaren Kirche gewährleistet. Wenn er weiter die Bibel als Quelle und Norm des Glaubens preist, so hat das bei ihm einen ganz anderen Sinn, wie bei seinen Lehrern, denn er macht mit diesem Satze Ernst. Die Nominalisten betrachten dagegen die Lehre der Kirche als Norm für die Auslegung der Bibel und ordnen damit tatsächlich die heilige Schrift der Tradition unter. Und wenn er endlich in der Abendmahlslehre Gedanken Aillis und Occams verwertet und in seiner Prädestinationslehre mit dem Gottesbegriffe des Duns Skotus operiert, so ist er dabei von religiösen Interessen geleitet, die jenen alten Meistern ganz fern liegen. Hier kommt es ihm darauf an, den religiösen Gedanken sicher zu stellen, daß die Erlösung allein ein Werk Gottes sei, dort handelt es sich um den religiösen Gedanken, daß im Abendmahl eine persönliche Berührung des Gläubigen mit dem erhöhten Christus stattfinde. Beide Gedanken sind allen großen Christen seit den Tagen des Apostels Paulus besonders teuer gewesen, und die Geschichte beweist zur Genüge, daß man sie festhalten kann, ohne auf Duns, Ailli, Occam zurückzugehen. So zeigt sich überall, wo Luther wie ein Scholastiker redet, daß er doch kein Scholastiker, kein bloßer Occamist ist. Die Richtlinien, die die Scholastik seinem Denken gegeben hat, führen bei ihm zu ganz anderen Konsequenzen. Die einzelnen theologischen Lehren, die er ihr entnimmt, haben für ihn im Grunde nur den Wert von Hilfskonstruktionen zur Darstellung oder Sicherstellung religiöser Gedanken, für welche die Nominalisten alles Verständnis verloren haben. Er versteift sich daher auf jene scholastischen Lehren auch nur in dem Kampfe mit Gegnern, deren religiöser Gesinnung er nicht traut. Wo er wie bei Melanthon die Gewißheit hat, daß man ihm die religiösen Gedanken, auf die es ihm im Grunde ankommt, nicht antastet, da duldet er es stillschweigend, daß man seine Scholastik ablehnt, ablehnt selbst in Büchern, die wie Melanthons Loci communes von ihm selbst als lutherische Normaldogmatik empfohlen werden.

Zu einem ganz ähnlichen Ergebnis gelangt man aber, wenn man einmal ernstlich den Reformator Luther mit dem Reformator Erasmus und seinen Vorgängern oder mit den Wortführern der populären Reformbewegung, z. B. mit dem Verfasser der Michaelsapokalypse, vergleicht. Ficino, Colet, Lefèvre, Erasmus und ihre Gesinnungsgenossen haben in der Tat schon in den höchsten Tönen von Paulus geschwärmt, aber nicht einmal Lefèvre hat den Apostel, wie Luther schon am 19. Oktober 1516 mit Recht hervorhebt, richtig verstanden, geschweige denn Erasmus. Die erste reformatorische Schrift, die dem Apostel zwar nicht dem Buchstaben, aber dem Geiste nach gerecht wird, ist und bleibt Luthers Kommentar zum Galaterbrief von 1519. Und wie die Humanisten Paulus nicht verstanden haben, so haben sie überhaupt das ganze Neue Testament nicht recht verstanden. Was z. B. Erasmus als das wahre, ursprüngliche Christentum schildert, ist nicht das Christentum des Neuen Testaments, sondern erinnert schlagend an das Christentum der altkatholischen Apologeten des 2. Jahrhunderts. Denn Christus ist ihm im Grunde nur Lehrer, Vorbild, Beispiel, die Theologie Christi das „neue Gesetz“ oder die vollkommene Moral, Vorsehungsglaube, Glaube an eine jenseitige Vergeltung. Reminiszenzen an Paulus fehlen nicht, aber sie sind bloß nachempfunden, halb verstanden, mißverstanden. Nur in dem moralistisch-rationalistischen Gedankenkreis bewegt sich der große Literat mit der Sicherheit, welche die persönliche Überzeugung verleiht. Darnach begreift man, daß alle Erasmianer später entweder ins evangelische Lager übergegangen sind oder wie Erasmus selbst sich mehr oder weniger entschieden in den Dienst der katholischen Partei gestellt haben. Die religiösen Gedanken, von denen sie zehrten, ließen sich wohl zur Kritik der Volksreligion trefflich verwenden, aber sie waren viel zu allgemein und kraftlos, um als Grundlage für eine große Reform zu dienen. Immerhin gehört Erasmus auf dem Gebiete der Religion zu den Pfadfindern der neuen Zeit. Auf dem Gebiete der Ethik ist er dagegen nie mehr als ein Pfadsucher gewesen. Er protestiert in der Tat gelegentlich gegen die Unterscheidung einer gemeinchristlichen und mönchischen Moral, aber es kommt ihm nie in den Sinn, dem Baum die Axt an die Wurzel zu legen und dem so tief verhaßten Mönchtum klipp und klar das Daseinsrecht abzusprechen. Auch sucht man vergebens bei ihm nach einer ethischen Würdigung der großen sittlichen

Gemeinschaften, Ehe, Familie, Staat und nach einem klaren Urteil über den Wert der Berufsarbeit. Statt dessen findet man ein sehr unklares Spielen mit kommunistischen Ideen, aber doch nur ein bloßes Spielen. Denn Ernst, Tiefe, Gründlichkeit sind Eigenschaften, die dieser Reformator immer vermissen läßt. Er improvisiert immer, und es fehlt ihm, so lange er improvisiert, nicht an Begeisterung. Aber im Grunde ist er nur Skeptiker, Spötter, Rhetor. Selbst wenn er wie ein Prophet redet, fällt er gelegentlich aus dem feierlichen Ton, um einen boshaften Witz anzubringen. Daß er sich zum Reformator berufen fühlte, obwohl wie er selbst bekannte, kein Tropfen Märtyrerblut in seinen Adern rollte, beweist nur, wie tief die Sehnsucht der Zeit nach Reform war, nicht daß er seinen Beruf richtig erkannt hatte. Viel ernster als dieses Urbild des modernen Literatentums und die ganze humanistische Reformbewegung, ist die populäre Reformbewegung zu nehmen, als deren Typus wir den Verfasser der Michaelsapokalypse betrachten dürfen. Hier finden wir wirklich ein aufrichtiges Ringen nach einer neuen sittlichen Anschauung, aber zugleich welche Verworrenheit und Unklarheit, was für wilde sozialistische Träume! Nicht die Berufsarbeit als solche, sondern nur die Handarbeit vermögen alle diese phantastischen Weltverbesserer zu würdigen, und dazu kann sich keiner von ihnen ganz dem Zauber des alten asketischen Ideals entziehen. Unser Apokalyptiker bekämpft z. B. sehr energisch die Überschätzung des Fastens, aber das Fasten als solches ist ihm ein gutes Werk. Er erklärt die Ehelosigkeit für schwere Sünde und befürwortet doch andererseits die härtesten Strafen zum Schutze des Zölibats: unter anderem soll man die Priesterkinder einfach verhungern lassen. Selbst jene Straßburger „Narren", die so energisch gegen die Flucht der Freunde Brants in die Karthause protestierten, würde man nicht verstehen, wenn man sie als grundsätzliche Gegner des asketischen Ideals betrachten wollte. Kurz, die ganze Opposition der Laienkreise gegen die sittlichen Anschauungen der Kirche bleibt, soviel wir sehen können, im Gefühle stecken oder wie bei Erasmus auf halbem Wege stehen. Sie dringt nie durch zu klarer Erkenntnis, geschweige denn zu bewußter Geltendmachung eines neuen Ideals. — Die Behauptung, daß Luther einfach die sittlichen Anschauungen der Laienkreise seiner Zeit vertreten habe, ist also nur eine Behauptung. Erwiesen ist nur, daß die Laienwelt nach neuen Anschauungen rang und ihm gleichsam auf

halben Wege entgegenkam. Aus diesem Zusammentreffen würde man freilich nach der neuen Mythologie zu schließen haben, daß der Geist der Zeit oder der deutsche Volksgeist oder der Gesamtwille oder, wie man diesen unbekannten Akteur sonst nennen will, der eigentliche Vater des neuen Ideals sei. Allein das hieße Geister beschwören, um ein historisches Problem zu lösen, oder historische Tatsachen nach einem mythologischen Texte deuten. Lassen wir die Geister und Gespenster, auch den allbeliebten deutschen Volksgeist lieber in Ruhe, begnügen wir uns einfach, die Tatsache festzustellen, daß Luthers Ideal Luthers eigene Entdeckung ist, aber zugleich die Erfüllung eines längst in der Laienwelt lebendigen, freilich sehr unklaren Trachtens und Sehnens.

Aus diesen Darlegungen ergibt sich schon zur Genüge, daß Luther in der Tat die mittelalterliche Weltanschauung nicht völlig überwunden hat, aber zum anderen auch, daß er als der Prophet einer neuen religiösen Anschauung und als der Schöpfer neuer sittlicher Ideale zu betrachten ist. Was betrachtete man, als er auftrat, nicht alles als Religion! die Anbetung Gottes im Geiste und die Anbetung der Hostie, die andächtige Betrachtung des Lebens Christi und die eifrige Verehrung der Heiligen, Reliquien, Bilder, die Reinigung und Heiligung der Gesinnung und die alleräußerlichste Erledigung der kirchlichen Satzungen, die demütige Aufopferung des eigenen Selbst im Dienste der Armen und Kranken und die ganz mechanische Ableistung aller möglichen guten Werke, als Fasten, Rosenkranzbeten, Wallfahren, Almosengeben, Stiftung von Messen, Bildern, Kerzen, Altären, Seelbädern, Eintritt in einen Orden oder in eine Bruderschaft, Kauf und Verkauf von Ablässen und noch unzähliges Andere, Christliches und Heidnisches, Erhabenes und Niedriges, Heiliges und Unheiliges, ja ganz Abstruses in oft sehr seltsamer Mischung. Die Frömmigkeit haftet an so vielen Dingen, Handlungen, Orten, Gebäuden, Gebräuchen, Formeln, Lehren und Einrichtungen, die religiöse Anschauung erscheint so bunt und widerspruchsvoll, daß man die Frage, was denn das Wesen des Christentums sei, für jene Zeit kaum anders beantworten kann, als: Christentum ist alles, was die Kirche lehrt, tut, fordert und duldet, denn das ist eben das Charakteristische, daß die Kirche die verschiedensten Arten von Religion in ihrem Schoße duldet, daß sie die Verehrung des Strickes, an dem Judas Ischarioth sich erhängt, ebenso gestattet, wie die Verehrung Christi, daß sie den Heiligen, die

oft nur durch den Namen von den alten heidnischen Göttern sich unterscheiden, ebenso Altäre erbaut, wie dem einen Gotte, daß sie dem Gott Platos und Plotins ebenso einen Platz in der Andacht der Gläubigen gönnt, wie dem „Vater unseres Herrn Jesu Christi." Da kam Luther und alsbald ändert sich da, wo er Gehör fand, das Bild. Die Heiligen stürzen von ihren Thronen, das Fegfeuer versinkt, der Gott Platos und Plotins verstummt. Tausende von Altären verschwinden. Der Gottesdienst im alten Sinne des Wortes hört überhaupt auf. Opfer, Meßopfer, Priester, Sakramente, Kirche, alle äußeren Mittel und Mittelspersonen, deren nach dem alten Glauben die Gottheit bedurfte, um dem Menschen die Kräfte der Erlösung einzuflößen, sollen nun nichts mehr gelten. Himmel und Erde, Diesseits und Jenseits erscheinen wie verwandelt.

Allein wenn Luther so rücksichtslos mit der Bauernaxt dem naiven Polytheismus der Volksreligion, dem sublimen Polytheismus des offiziellen Kultus und Dogmas und dem naiven Pantheismus der Mystik, der so lange auch in der Theologie gespukt, zu Leibe ging, so geschah das nur, um der Religion, die unter der Last ihrer alten Kleider zu ersticken drohte, wieder Licht und Luft zu schaffen. Was verstand er dann aber selber unter Religion? nicht etwas Kompliziertes, sondern etwas ganz Einfaches, nicht etwas an äußere Mittel und Mittelspersonen Gebundenes, sondern etwas durchaus Geistiges, Innerliches, Persönliches, auch nicht ein Wissen, sondern eine Gesinnung, die der Einzelne persönlich zunächst als Trost des Gewissens erlebt. Diese Gesinnung setzt voraus einmal die Erkenntnis: der Übel größtes ist die Schuld, der Güter höchstes die Aufhebung der Schuld, zum andern die immer nur persönlich von dem Einzelnen zu gewinnende Erfahrung, daß der Mensch der Schuld nur ledig wird, wenn er sich bedingungslos dem heiligen Gotte anvertraut, der sich in Jesus Christus als barmherziger Vater offenbart. Sie entsteht aber erst dann, wenn dies Vertrauen als eine göttliche Gabe von der Seele Besitz ergreift, denn sie ist nichts anderes als das Vertrauen auf Gott als den allwaltenden, allbarmherzigen Vater. In Jesus Christus, dem Spiegel des väterlichen Herzens Gottes, Gott suchen und Gott finden, Gott über alle Dinge fürchten, lieben und vertrauen, an Gott allein das Herz hangen und ruhen lassen das ist demnach für Luther die Religion, die ganze Religion. Allein wie kommt

der Mensch zu Jesus Christus? Luther antwortet: durch den Geist Gottes, durch den Gott immer mitten in der Welt gegenwärtig ist und wirkt, um sich ein Volk oder eine Kirche zu sammeln. Das Organ aber, dessen der Geist sich hiezu bedient, ist nichts anderes als das Wort Gottes, oder das Zeugnis von den Wohltaten Christi, das wiederum in dreifacher Gestalt an die Menschen herantritt: als mündliches Wort in der christlichen Verkündigung, als sichtbares Wort in Taufe und Abendmahl, als geschriebenes Wort in der Bibel, soweit dieselbe Christum treibet oder von Christi Wohltat redet. Die Frömmigkeit ist also nicht nur als etwas durchaus Geistiges, Innerliches gefaßt, sie ist auch an ein durchaus geistig wirkendes Mittel, das Wort, gebunden gedacht. Auch die Kirche ist nicht eine mit Händen greifbare staatsartige Institution, wie die Republik Venedig oder das Königreich Frankreich, sondern eine durchaus geistige Größe, eine Gemeinschaft, deren Glieder man nicht sehen und zählen, die man nur hören kann, denn sie macht sich nur hörbar und wahrnehmbar durch die Verkündigung des Wortes von der Barmherzigkeit Gottes.

Diese Entdeckung, daß die Religion eine Gesinnung ist, die nur durch geistig wirkende Mittel geweckt und genährt wird, ist Luthers größte reformatorische Tat und zugleich der beste Beweis für die Behauptung, daß er das Christentum in seiner ursprünglichen Reinheit wiederhergestellt habe. Alle reformatorischen Taten, die man ihm sonst zuschreibt, die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffes, die Beseitigung der katholischen Werkheiligkeit usw. sind nur die Konsequenzen jener ersten grundlegenden Entdeckung. Drei dieser Konsequenzen sind für die Zukunft von besonderer Bedeutung geworden. 1. die Erkenntnis, es gibt nur einen Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Gemeinschaft mit Gott, dieser Weg ist der Glaube. Damit wird der ganze bisherige Betrieb der Theologie entwertet und zugleich die neuplatonische Mystik, die bisher eine so große Rolle, auch in der privaten Erbauung gespielt hatte, ihres Daseinsrechtes verlustig erklärt. 2. die Erkenntnis, es gibt nur eine Weise Gott zu verehren, das ist der Glaube, der Glaube einmal als Vertrauen auf die erbarmende Liebe Gottes zu den Sündern, der Glaube zum andern als die lebendige verwegene Zuversicht, auf die gnädige Führung und Vorsehung Gottes, die dem Menschen alle Dinge zum Besten dienen läßt. Damit wird

der ganze, bisherige Gottesdienst mit seinem ungeheuren, sakramentalen und hierarchischen Apparate entwertet. Der Gottesdienst, der bleibt, ist kein Gottesdienst im technischen Sinne mehr, sondern nur eine Veranstaltung zur Erbauung der Gemeinde. 3. Da die Religion eine Gesinnung des Herzens ist, die jederzeit und in jeder Lebenslage sich betätigen soll und kann, so ist es ein Wahn zu glauben, daß der Mensch die Welt fliehen und der Welt sich entziehen müsse. Gott hat den Menschen vielmehr darum in die Welt gestellt, daß er die Welt in der Welt an dem Platze, der ihm durch die Vorsehung angewiesen ist, überwinde. Nicht das Kloster also, sondern der Beruf ist der Ort, an dem es zu bewähren gilt, daß man ein Christ ist. Aber selbstverständlich ist die bloße Berufstreue noch nicht die Erfüllung des sittlichen Ideals. Sie ist es nur dann, wenn sie entsprungen ist aus dem Gehorsam gegen den in der natürlichen Ordnung der Gesellschaft sich offenbarenden Willen Gottes und, wenn der Beruf als ein Mittel betrachtet wird, dem Nächsten in selbstverleugnender Liebe zu dienen. Damit ist nicht nur eine Gleichstellung der weltlichen Berufe mit dem Berufe des Mönches erreicht, wie sie schon bei dem deutschen Mystiker Johann Tauler gelegentlich sich findet, sondern die weltflüchtige Askese, das Mönchtum, ist prinzipiell überwunden und ein neues Ideal der persönlichen Lebensführung aufgestellt. Denn nicht einmal das Wort Beruf war in der von Luther geprägten Bedeutung vorher gebräuchlich gewesen.

So ist Luther durch die einfache Entdeckung, daß die Religion eine Gesinnung des Herzens sei, die als etwas geistiges durch kein dingliches Mittel geweckt werden könne und in ihrer Betätigung an nichts Dingliches und Äußerliches gebunden sein dürfe, nicht nur ein Reformator der Religion, sondern auch ein Reformator der Ethik geworden, denn beides, Religion und Sittlichkeit gehört für ihn aufs engste zusammen. Fromm sein heißt sowohl religiös, als gut sein. Der Glaube tröstet nicht nur das Gewissen, er erfüllt die Seele zugleich mit der Freudigkeit, welche die Mutter aller Tugenden ist. Er erzeugt als „ein lebendig schäftig Ding", sofort in dem Menschen den Drang zur sittlichen Betätigung und bleibt als niemals ruhende Triebkraft in allem sittlichen Tun immer wirksam.

Man hat diese Grundgedanken der lutherischen Verkündigung, durch die sie sich von dem Katholizismus wesentlich unterscheidet, in neuerer

Zeit sehr verschieden gewertet. Nach Albrecht Ritschl besteht die grundsätzliche Differenz zwischen Katholizismus und Protestantismus in dem neuen ethischen Ideale, in der neuen Anschauung von der Kirche, wonach die kirchliche Rechtsordnung nicht zum Wesen der Kirche gehört, sondern bloß ein Mittel für die gemeinsame Übung der Religion ist, endlich in der Schätzung des Staates als einer Ordnung Gottes, die der kirchlichen Rechtsordnung an Wert nicht nachsteht und von derselben unabhängig ist. Allein so bedeutsam diese drei Ideen sind, so kommt in ihnen doch der prinzipielle Gegensatz zwischen Protestantismus und Katholizismus nur unvollständig zum Ausdrucke. Ihre einseitige Betonung erweckt sogar die Vorstellung, als beschränke sich jener Gegensatz auf das Gebiet der Ethik, und als sei das wunderliche Schlagwort berechtigt, „der Protestantismus ist die Verweltlichung des Christentums". Aber auch aus logischen Gründen ist die Ritschlsche Formel zu beanstanden: sie stellt als wesentliche Merkmale des Protestantismus Grundsätze auf, die tatsächlich nichts sind als die logische Konsequenz der Idee: die Religion ist eine Gesinnung des Herzens, die als etwas Geistiges und Innerliches durch keine dinglichen Mittel erzeugt werden kann und in ihrer Betätigung weder an eine bestimmte Rechtsordnung, noch an irgendwelche andere Bedingungen äußerer Art gebunden ist. Ganz anders urteilt Ernst Troeltsch. Er betrachtet als die religiöse Zentralidee des Protestantismus, also auch Luthers, die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffs. Diese „Idee", aber diese Idee allein, ist das „unleugbar Moderne" in Luthers Verkündigung. Denn „in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen" ist der Altprotestantismus nur „eine Umformung der mittelalterlichen Idee". Von dieser Auffassung gilt zunächst das Gleiche, wie von der Auffassung Ritschls. Eine unzweifelhaft sehr wichtige Konsequenz der Religion Luthers wird zur „religiösen Zentralidee" des Protestantismus gestempelt, und doch muß schon die Frage, wie Luther „an diesem Zentralpunkte zur Durchbrechung des katholischen Systems" gekommen sei, zu der Erkenntnis führen, daß die Zentralidee in etwas anderem besteht, nämlich in der Auffassung „der subjektiven Religion" als einer Gesinnung des Menschen, der „objektiven Religion" als einer Offenbarung über die Gesinnung Gottes. Von hier aus ergibt sich dann von selbst die Aufhebung des katholischen Sakramentsbegriffs oder des Glaubens, daß das Heil eine dinglich zu denkende Kraft sei, bei deren Mitteilung Gott an bestimmte dingliche Mittel sich binde. Auch geschichtlich läßt sich nur diese Auffassung des Sachverhalts rechtfertigen. Zuerst 1509—1516 gewann Luther seine neue Anschauung von der Gnade, vom Glauben und von der Rechtfertigung. Darnach erst schritt er 1520 in der Schrift über die babylonische Gefangenschaft der Kirche zum Angriff auf den katholischen Sakramentsbegriff. Daß diese Schrift von all seinen Schriften auf die Zeitgenossen den tiefsten Eindruck machte, ist durchaus richtig, aber berechtigt keineswegs dazu, sie als die wichtigste programmatische Kundgebung des Protestantismus zu betrachten. Denn warum wirkte sie so mächtig? Weil sie den Punkt traf, an dem der innere Gegensatz Luthers gegen das katholische System äußerlich am schärfsten hervortrat. Aber wichtiger ist die Frage, haben wir in Luthers Anschauungen von Gnade, Glaube, Rechtfertigung, Kirche und in Luthers Ethik wirklich

nur eine Umformung der mittelalterlichen Idee, nur neue Lösungen katholischer Probleme zu erblicken? Auf den ersten Blick könnte das in der Tat wohl so scheinen. Im katholischen System steht die Lehre von der Rechtfertigung im Mittelpunkte, im protestantischen Systeme auch, im katholischen Systeme spielen die Begriffe Gnade, Glaube, gute Werke eine große Rolle, im protestantischen Systeme auch. Aber es gibt schon zu denken, daß Luther des Begriffes Rechtfertigung gar nicht bedurfte, um seine religiösen Gedanken rein und unverkürzt zum Ausdrucke zu bringen: nicht nur in dem kleinen, auch in dem großen Katechismus kommt derselbe nicht ein einziges Mal vor. Und sodann ist es doch kein nebensächlicher Umstand, daß alle jene Begriffe in Luthers Verkündigung einen ganz anderen Sinn haben, wie in dem katholischen System. Sie sind gänzlich entkatholisiert, entmaterialisiert, verinnerlicht, verpersönlicht durch die neue, grundlegende Anschauung von der Religion. Die Gnade wird von ihm nicht mehr aufgefaßt als eine übernatürliche Kraft oder Medizin, die dem Menschen durch die Sakramente eingegossen wird und dann doch geistige und sittliche Wirkungen in ihm hervorbringen soll, sondern als eine Gesinnung Gottes, die in dem „Worte Gottes" verkündigt wird und durch das Mittel des Wortes wirkt, wie auch sonst die Kundgebung einer Gesinnung durch das Wort wirkt. Die Rechtfertigung wird nicht aufgefaßt als ein quasichemischer Prozeß, dessen Agens die wie eine Naturkraft wirkende Gnade ist, sondern als ein rein geistiger Vorgang, der sich zwischen Gott und dem Menschen ohne dingliche Mittel vollzieht. Der Glaube wird nicht geschildert als äußere Unterwerfung des Menschen unter die als äußere Rechtsordnung ihm gegenübertretende Lehre der Kirche, sondern als eine Gesinnung, als eine Gesinnung aber, die sich nicht auf etwas Äußerliches, sei's die Kirche, sei's eine Lehre, bezieht, sondern wieder auf eine Gesinnung, die Gesinnung Gottes. So finden wir allenthalben zwar dieselben Begriffe, aber total verschiedene Begriffsinhalte. Das klassische Mittelalter vermochte noch ebenso wenig wie sein größter Ahnherr Augustin etwas Geistiges ohne ein irgendwie physisch geartetes Substrat zu denken. Es blieb in diesem Punkte stecken in den Denkgewohnheiten der stoischen Metaphysik. Es faßte daher, wie schon der Stoiker Tertullian, die Gnade als eine himmlische Kraft, die Sünde als eine im Geschlechtstriebe sich dauernd manifestierende Potenz, die Rechtfertigung als einen quasichemischen Prozeß, die Gottheit selbst immer irgendwie als eine Substanz, wenn auch als die Substanz der Substanzen. Erst Luther hat diesen Bann an allen entscheidenden Punkten siegreich durchbrochen und damit Raum geschaffen für eine durchaus geistige und persönliche Auffassung der Religion. Wie man hierin bloß eine Umformung der mittelalterlichen Idee erblicken kann, ist schwer zu begreifen. Für Menschen, die der Logik dieser Welt folgen, hat der Ausdruck Umformung in dem vorliegenden Falle jedenfalls nur dann einen Sinn, wenn man unter Form das Wesen der Sache, platonisch gesprochen, die Idee, nicht die Form im gewöhnlichen Sinne versteht. — Allein hat man nicht wenigstens ein Recht, jene Lehren Luthers als neue Lösungen katholischer Probleme zu betrachten? Bereits seit Beginn des 14. Jahrhunderts zeigt sich in der Theologie ein lebhaftes Bestreben, das religiöse Denken aus den Banden des antiken

Substanzialismus zu erlösen. Duns Skotus beseitigt, indem er Gott als absolute Willkür faßt, alle Überlebsel des naturalistischen Pantheismus im Gottesbegriff, er tilgt, indem er die Sünde nur als eine Äußerung des Willens definiert, den Naturalismus auch in der Anschauung von der Sünde und Erbsünde, er erschüttert durch seine Lehre vom Verdienste die altkatholische Auffassung der Religion als eines streng nach Analogie eines privatrechtlichen Vertrags zu denkenden Verhältnisses zwischen Gott und Mensch, er verrät auch schon das Bestreben, den Gnadenbegriff zu spiritualisieren und beginnt mit der Kritik des Sakramentsbegriffs. Die Nominalisten folgen in all diesen Punkten seinen Spuren, sie wagen sich auch schon an die Kritik des hierarchischen Kirchenbegriffs. Gleichzeitig fordern die Mystiker, indem sie für die private Erbauung den hierarchisch-kultischen Apparat der Kirche stark beiseite schieben, schon energisch eine innerlich-persönliche Aneignung der Religion, für die dann endlich Luther das Wort Glauben findet. So richtig es nun ist, daß alle diese Ansätze nicht zu einer Beseitigung des katholischen Systems geführt haben, so unbestreitbar ist doch, daß darin Tendenzen zutage treten, die vorwärts weisen und in der Verkündigung Luthers völlig zum Durchbruche gelangen. Aber ist damit der Satz bewiesen, daß Luther in seinen hauptsächlichsten Lehren nur Lösungen katholischer Probleme darbiete? Keineswegs! nicht alles ist spezifisch-mittelalterlich und katholisch, was in dem Zeitraum, der seit Cellarius als Mittelalter bezeichnet wird, im Rahmen der katholischen Kirche hervortritt. Wenn man eine Epoche in der Entwickelung des religiösen Denkens nur da statuiert, wo Ideen und Bestrebungen die Überhand erlangen, die einen Bruch mit der bisherigen Denkart ankündigen, dann muß man die Zeit von Augustin bis Bonifaz VIII. als *einen* Zeitraum auffassen und das Zeitalter Bonifazs VIII. als eine Epoche bezeichnen. Denn bis auf Bonifaz VIII. verläuft die Entwickelung trotz aller Rückschläge und Stillstände doch immer in denselben Richtungen. Im Zeitalter Bonifaz VIII. aber tritt der augustinisch-mittelalterlichen Gesellschaftsidee von dem universalen christlichen Menschheitsverbande erstmalig in den Theorien der französischen Publizisten und in der Politik des französischen Königtums die moderne Idee des souveränen Nationalstaates gegenüber, der auch auf dem Gebiete der materiellen und geistigen Kultur Herrschaftsrechte beansprucht. Im gleichen Zeitpunkte beginnt mit Duns Skotus und den Nominalisten die Kritik und die Auflösung des scholastischen Systems, mit der Mystik die Neutralisierung des hierarchisch-kultischen Apparates der Kirche für die praktische Frömmigkeit. Zugleich bemächtigt sich allenthalben *der* Stand, der bis heute der Träger der Kultur geblieben ist, das Bürgertum, auch auf dem Gebiete des geistigen Lebens der Führung. In alledem erblickt man herkömmlicherweise nicht etwas Spezifisch-Mittelalterliches und Katholisches, sondern bedeutsame Symptome für die Auflösung der mittelalterlichen und für die Bildung einer neuen Kultur. Ganz besonders energisch und sehr früh hat die katholische Kirche sich zu dieser Auffassung bekannt. Sie hat nicht die „kranke" Theologie des Duns und der Nominalisten, sondern die „gesunde" Theologie des Thomas dogmatisiert, alle Mystik, die sich von der Kirche zu emanzipieren trachtet, strikte abgelehnt, die moderne Staatsidee ver-

worfen, den Konziliarismus, Episkopalismus, Gallikanismus, kurz alle jene Tendenzen, die den Rahmen des katholischen Systems im 14. und 15. Jahrhundert zu sprengen drohen, abgewiesen, und sie hat von ihrem Standpunkte aus zweifellos recht daran getan. Wenn also Luther, ihm selber unbewußt, in Bestrebungen eintritt, die schon seit dem Zeitalter Bonifaz VIII. sich nachweisen lassen, so folgt daraus nur, daß auch sein Denken nicht aus der Kontinuität der historischen Entwickelung heraustritt, und daß man gut tut, die Reformationsgeschichte in engstem Zusammenhang mit der Geschichte des 14. und 15. Jahrhunderts zu behandeln.

Aber gilt dann nicht zum mindesten von der protestantischen Ethik und von der protestantischen Idee der Kirche, daß sie nichts sind als neue Lösungen katholischer Probleme? War es nicht das spezifische Problem des Mittelalters, die christliche Idee bis in die letzte Konsequenz, bis zu einer ethischen Totalgestaltung des Lebens, fortzuführen? Hat nicht auch Luther das Ideal einer religiös-kirchlich geleiteten Kultur beibehalten, nur mit der Modifikation, daß er auf die äußerlich-organisatorische Suprematie der Kirche verzichtete und die Durchbildung der christlichen Natur als christliche Pflicht der christlichen Obrigkeit zuschob? Und weiter: ist nicht auch das Christentum Luthers im Grunde asketisch gestimmt? Hat er nicht im Grunde nur den Sinn der Askese verändert, insofern er nicht äußere Weltpflicht forderte, sondern etwas viel Schwereres, nämlich die stets mitten in der Welt zu betätigende innere Unabhängigkeit des Herzens von der Welt und ihren Gütern? Gewiß! Diese Forderung ist echt lutherisch. Aber sie ist nicht nur echt lutherisch. Sie ist schon in der urchristlichen Verkündigung lebendig, sie ist irgendwie in aller christlichen Verkündigung wirksam. Sie beweist also nur, daß Luther auch auf dem Gebiete der Ethik nicht den Boden des gemeinchristlichen Denkens verlassen hat. Das spezifisch Katholische und Mittelalterliche hat er aber auch in diesem Stücke abgestreift. Denn das spezifisch Katholische ist auch hier die „Materialisierung der religiösen Idee", die Anschauung, daß jene Forderung sich in der Welt von der Welt unbefleckt zu erhalten, nur unter bestimmten äußeren Bedingungen, nur unter der Voraussetzung, daß man auch äußerlich die Verbindung mit der Welt, ihrer Lust und ihren Pflichten löse, sich ganz und rein durchführen lasse. Daß Luther diesem prinzipiellen Standpunkte gemäß nichts von einem „Selbstzwecke des Staates, der Wirtschaft, der Kunst", der Wissenschaft wußte, ist vollkommen zutreffend, aber wieder nur ein Beweis dafür, daß er ein Christ war. Denn die Güter, welche Staat, Wirtschaft, Kunst, Wissenschaft erzeugen, können für jede christliche, überhaupt für jede ethisch orientierte Weltanschauung nur insofern als Güter gelten, als sie der religiös-sittlichen Bildung des Einzelnen oder der Menschheit dienen. Der Betätigung des Menschen auf einem dieser Lebensgebiete Selbstzweck zuschreiben, heißt faktisch, die Ethik entthronen und, sei's den Staat, sei's die Wissenschaft, sei's die Kunst, sei's die Kultur im Sinne der materiellen Naturbeherrschung zum Gott erheben. — Nicht anders sieht es im Grunde mit dem behaupteten Zusammenhange zwischen der altprotestantischen und der mittelalterlich-katholischen Kulturidee. Es ist ganz richtig, daß dem Urchristentum der Gedanke, auf die Kultur gestaltend und umgestaltend einzuwirken, völlig ferne lag. Wie hätte es auch angesichts der feind-

[illegible] des heidnischen Staates und der heidnischen Gesellschaft [illegible] ganz abgesehen davon, daß es den Untergang dieser Welt erwartete und ersehnte. Aber sobald der römische Staat seine Politik gegenüber der Kirche ändert, erwacht sofort im Schoße der Kirche auch das Bestreben, die „Kultur“ zu christianieren. Gesetzgebung und Verwaltung des römischen Imperiums liefern dafür schon im 4. Jahrhundert charakteristische Belege. Ja, man darf sagen, dies Bestreben ist das einzige Merkmal, wodurch sich die innere Politik der christlichen Kaiser von der inneren Politik ihrer heidnischen Vorgänger unterscheidet. Klassisch mittelalterlich ist auch hier wieder nur die Materialisierung der Idee, die Meinung, daß die Christianisierung der Kultur nicht durch geistige Mittel oder auf dem Wege der seelsorgerlichen Pädagogik, sondern vornehmlich durch äußere Mittel, durch norm- und gesetzgebende Eingriffe und Übergriffe der Kirche in alle Lebensgebiete, durch Unterwerfung der ganzen Kultur unter die Herrschaft der Kirche zu erreichen sei. Diese spezifisch mittelalterliche Anschauung hat Luther im Prinzip völlig überwunden. In Fragen der Politik, des Rechtes, des wirtschaftlichen und sozialen Lebens nimmt er für sich nur die Befugnis in Anspruch, die Gewissen zu beraten, Normen und Gesetze vorzuschreiben, die jedermann befolgen müsse, hält er dagegen nicht für seines Amtes. Das Ideal einer christlichen Kultur findet sich überhaupt bei ihm nur in den ersten Jahren der frohen Erwartung, z. B. in der Schrift an den Adel. Später ist er völlig davon zurückgekommen. Später urteilt er über alle Stände und Zustände so pessimistisch, daß er eine „ethische Totalgestaltung des Lebens“ für völlig ausgeschlossen erachtet und inbrünstig sich nach dem „lieben jüngsten Tag“ sehnt. Diese Stimmung aber ist im Luthertum immer lebendig geblieben. Man kann daher von einer Kulturidee des Protestantismus nur reden, wenn man bei Protestantismus an Calvin und den Calvinismus denkt. Der Calvinismus hat in der Tat, gemäß seinem ethischen Ideal, „die Souveränität des dreieinigen Gottes über alles geschaffene Leben praktisch zu realisieren“, in Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft norm- und gesetzgebend eingegriffen und dementsprechend da, wo er die Macht hatte, die Herrschaft der Kirche über den Staat gefordert, da wo die Verhältnisse das nicht erlaubten, den Grundsatz freie Kirche im freien Staate proklamiert. Vom Standpunkte Luthers aus betrachtet, kann das aber nicht als ein Fortschritt, sondern nur als ein Rückschritt, als ein Rückfall in das „Papsttum“ beurteilt werden. — Indes in einem prinzipiellen Punkte ist auch Luther, wie es scheint, im Bannkreis des mittelalterlichen Denkens geblieben, in seiner Anschauung von der Kirche. Die Kirche gilt ihm, wie dem Katholizismus, nicht als ein freier, von Menschen ins Leben gerufener Verein, sondern als eine von Gott gestiftete Anstalt, deren Bestimmung es ist, das Wort Gottes zu verkündigen, die Gewissen zu trösten, die Gewissen zu beraten. Also handelt es sich hier wohl wirklich nur um eine Umformung der mittelalterlichen Idee? Mitnichten! Es handelt sich nur um eine neue Formulierung der gemeinchristlichen Anschauung von der Kirche, bei der wiederum das spezifisch Katholische, nämlich die Meinung, daß eine bestimmte äußere Rechtsordnung für die Kirche wesentlich sei, völlig beseitigt wird. Denn der Glaube an die Kirche als eine Stiftung Gottes, durch die und in

der der Geist Gottes in der Welt wirksam sei, ist so alt wie das Christentum. Er ist nur eine Konsequenz des Gedankens, daß Gott durch seinen Geist in der Welt immer gegenwärtig und für den gläubigen Menschen erreichbar sei. Daß das Wort Kirche für jene Überzeugung nur ein sehr unzureichender Ausdruck sei, hat Luther selbst sehr energisch ausgesprochen, aber er fand keinen passenden Ersatz dafür und hat es daher, ob zwar ungern, doch schließlich beibehalten.

Die Behauptung, daß der Altprotestantismus in seinen wesentlichen Grundzügen und Ausprägungen nichts sei als eine Umformung der mittelalterlichen Idee, ist somit nichts weiter als eine Behauptung, und zwar eine Behauptung, die eine klare Einsicht sowohl in das Wesen des Protestantismus wie des Katholizismus geradezu ausschließt. Sie ist nicht einmal richtig in der vorsichtigeren Form, daß Luther in seiner Verkündigung nur neue Lösungen katholischer Probleme darbiete. Denn die Probleme, um die es sich handelt, sind keine katholischen Probleme, sondern Probleme, die der Theologie, Religion und Politik aus der Kritik und Krisis des katholischen Systems im 14. und 15. Jahrhundert erwachsen sind und diese Kritik und Krisis voraussetzen. Jene Behauptung beweist also im Grunde nur, wie wenig man das Mittelalter kennt, so wenig, daß man gemeinchristliche Anschauungen unversehens für spezifisch mittelalterlich erklärt und für das Verständnis des Mittelalters und der Neuzeit so grundlegende Tatsachen, wie den Beginn der Krisis des mittelalterlichen Systems im Zeitalter Bonifaz VIII. ganz außer Acht läßt.

Allein so wahr es ist, daß Luther auf dem Gebiete der Religion und Ethik einer der größten Neuerer gewesen ist, welche die Geschichte kennt, so recht hat doch der Dichter, wenn er von ihm singt: „Sein Geist ist zweier Zeiten Schlachtgebiet". Mittelalter und Neuzeit ringen in der Tat in seinem Innern ständig miteinander, und nicht immer gelingt es ihm, sich dem Banne mittelalterlicher Vorstellungen zu entziehen, so daß oft in seinen Anschauungen über dieselben Dinge und Probleme ganz mittelalterlich und ganz modern anmutende Gedanken sich kreuzen. Wie alle Menschen, fällt auch er, namentlich wenn er theoretisch seine Ideen zu rechtfertigen sucht, gern in prinzipiell überwundene Gedankengänge zurück, während er in rein praktisch und erbaulich gehaltenen Ausführungen meist unverkürzt die neuen Prinzipien zum Ausdruck bringt. Das bekannteste Beispiel hierfür sind wohl seine Äußerungen über die Kindertaufe. Noch klarer zeigt sich die Doppelgesichtigkeit seines Denkens aber vielleicht in seinen Äußerungen über die Ehe und über die Aufgabe und den Ursprung der weltlichen Gewalt.

Es hat wenige Menschen gegeben, die so hoch von der Ehe gedacht und so eifrig die Ehe empfohlen haben wie Luther. Er wird nicht müde, sie als eine Ordnung Gottes, als eine Schule der voll-

kommensten Sittlichkeit, als das süßeste, lieblichste, keuscheste Leben zu preisen. Die fleischliche Gemeinschaft der Eheleute ist freilich die Grundlage für jede normale Führung der Ehe, aber sie ist nicht der einzige, geschweige denn der höchste Zweck der Ehe. Ihr höchster Zweck ist die Stiftung einer nicht bloß natürlichen, sondern sittlichen Lebensgemeinschaft zwischen Mann und Frau, die auf die Gemeinsamkeit der sittlichen Aufgaben, insbesondere der Erziehung der Kinder und auf die Gemeinsamkeit der religiösen Überzeugung sich gründet. Allein diese Betrachtungen werden immer wieder durchkreuzt von einer asketischen Reflexion, der der Reformator sich nie ganz entschlagen konnte. Auch er kann noch nicht umhin, in dem „Furor" des Geschlechtstriebes etwas Unreines, Unheiliges, ja eine Manifestation der Sünde zu erblicken. Im Hinblick darauf sieht er in erster Linie immer in der Ehe eine von Gott verordnete Arznei wider die tyrannische Macht der Sinnlichkeit, durch deren weisen Gebrauch die Unruhe des Trieblebens sich ermäßige und es Mann und Frau ermöglicht werde, in eine sittliche Lebensgemeinschaft zu treten.

Nicht anders steht es mit seinen Äußerungen über die Aufgabe, den Zweck, den Ursprung der weltlichen Gewalt. Man redet wohl heute noch von „Luthers Anschauung" oder gar von „Luthers Lehre von Staat und Gesellschaft". Aber man täte gut, von vornherein auf diese Formulierung zu verzichten. Denn sie erweckt ganz falsche Erwartungen. So wenig der Reformator die Ausdrücke Staat und Gesellschaft kennt, so wenig kennt er die Sache. Denn einen Staat und eine Gesellschaft im modernen Sinne des Wortes gab es im damaligen Mittel- und Norddeutschland noch nicht, es gab nur eine große Zahl von staatsartigen Gebilden, die aber alle eine sehr unvollständige Anschauung vom Staate darboten. Kein Wunder daher, daß auch der Reformator noch, wenn er über den Staat reflektiert, immer nur den stärksten staatbildenden Faktor jener Gebiete ins Auge faßt, die Obrigkeit, daß er der politischen Entwickelungsstufe seiner Umgebung gemäß bei der Bestimmung der Pflichten der Obrigkeit ganz von mittelalterlichen Begriffen ausgeht und demzufolge in der politischen Theorie selbst hinter Thomas von Aquino zurückbleibt. Denn Thomas hatte in den italienischen Stadtstaaten einen viel entwickelteren Staat vor Augen gehabt als er und zugleich in der Schule des Aristoteles eine Menge wichtiger politischer Begriffe und Anschauungen kennen gelernt, die ihn zu politischem Denken aufs gründlichste anleiteten. — Wie für das klassische Mittelalter, so ist daher auch noch für Luther Ausgangspunkt und Voraussetzung aller politischen Reflexion die Idee des universalen christlichen Menschheitsverbandes, der „Christenheit" oder des „gemeinen Ordens der christlichen Liebe", dessen Erhaltung und Regierung allenthalben den drei heiligen Orden oder der natürlichen Hierarchie anvertraut ist, dem Nährамt oder Nährstand, dem Wehramt oder Herren- und Wehrstand, dem Lehramt oder Lehrstand. Wie das klassische Mittelalter, so interessieren ferner auch den Reformator noch im Grunde nur zwei Probleme der Staatslehre: die Frage nach den Aufgaben und dem Zwecke und die eng damit zusammenhängende Frage nach der Entstehung des Wehramtes oder der Obrigkeit. Und wenigstens die letztere Frage beantwortet auch er noch ganz im Stile Augustins und der mittelalterlichen Gefolgsleute Augustins, wenn er behauptet, daß die Auf-

richtung einer Obrigkeit erst durch die Sünde notwendig geworden sei, und daß der ideale Christ im Grunde einer Obrigkeit nicht bedürfe. Denn „wenn alle Welt rechte Christen wären, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht not oder nütz, wozu sollt's ihnen auch, dieweil sie den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemand Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod". Darnach begreift man, daß er auch über die Aufgaben der Obrigkeit im allgemeinen ganz ähnlich denkt wie das Mittelalter. Die weltliche Gewalt soll durch scharfe Handhabung des Schwertes die Bösen in ihrem Gebiete niederhalten und, falls die Untertanen von außen angegriffen werden, sie im Notkriege — denn nur dieser ist erlaubt — gegen äußere Feinde schützen. Wahrung des inneren und äußeren Friedens, das ist also ihr eigentlicher Beruf. Allein obgleich sie erst durch die Sünde notwendig geworden ist, ist sie doch eine Ordnung und Stiftung Gottes. Das sagt nicht nur auf das bestimmteste die heilige Schrift, das sagt einem jeden auch das natürliche Recht oder natürliche Gesetz, das Gott bei der Schöpfung dem Menschen ins Herz geschrieben hat, und das eben darum auch als göttliches Recht oder göttliches Gesetz bezeichnet werden kann. Dies natürliche Recht ist der Inbegriff der sittlichen Forderungen, deren Gültigkeit jeder Mensch ohne weiteres zugibt, weil seine „Seele darnach gebildet und geschaffen ist". Es gehören dazu alle Forderungen, die in den zehn Geboten ausdrücklich noch einmal eingeschärft worden sind, es werden dadurch aber auch alle Einrichtungen als göttliche Ordnungen sanktioniert, die in jenen Geboten geschützt werden, wie die Ehe, die Familie und auch die Obrigkeit. Denn die Obrigkeit „gehört in den Vaterstand", sie darf daher kraft natürlichen Rechts dieselben Rechte beanspruchen, wie die Eltern, sie kann kraft natürlichen Rechts Ehre, Schoß, Zoll, allerlei Dienst und Gehorsam bis zur Preisgabe des Lebens von den Untertanen fordern und gegen Diebe, Ehebrecher, Mörder, Aufrührer mit der Schärfe des Schwertes vorgehen. Aber der Begriff des natürlichen Rechts greift noch weiter. Er legitimiert schon nach L. die ganze agrarisch-ständische Gesellschaftsordnung der Reformationszeit als eine göttliche Ordnung und stempelt jeden Versuch, diese Ordnung umzustoßen, zum Verbrechen: eine für die ganze Zukunft des Luthertums ungemein folgenreiche, aber im Grunde ganz altertümliche Anschauung. Der Begriff des natürlichen Rechts ist ein Erbstück der griechischen Philosophie, die Gleichsetzung des natürlichen Rechts mit den zehn Geboten ist schon den altkatholischen Theologen und der Gedanke, die ganze weltliche Rechts- und Gesellschaftsordnung auf das natürliche Recht zurückzuführen schon dem Mittelalter geläufig. Luthers politische und soziale Anschauungen sind also in sehr wesentlichen Punkten sehr altertümlich, mittelalterlich, unmodern. Aber auch hier zeigt es sich, daß sein Geist zweier Zeiten Schlachtgebiet ist. Auch hier hat er doch den mittelalterlichen Vorstellungskreis siegreich an den entscheidenden Punkten durchbrochen. Dem klassischen Mittelalter gilt der Inhaber der weltlichen Gewalt nur als der Büttel der Kirche, das weltliche Recht nur insoweit als Recht, als es dem kirchlichen Recht nicht widerstreitet und von der Kirche nicht beanstandet wird. Dieser Anschauung tritt nun zwar schon bei den französischen Publizisten im Zeitalter Bonifaz VIII.

die Idee des souveränen Nationalstaates gegenüber. Aber erst Luther gelingt es, ihre religiösen Wurzeln zu zerstören, indem er das Dogma von dem göttlichen Berufe der Kirche zur Weltherrschaft und von der religiösen Autorität der kirchlichen Rechtsordnung auflöst. Erst durch Luther wird damit für das religiöse Bewußtsein die Souveränität der weltlichen Gewalt außer Zweifel gestellt, erst durch ihn jeder Versuch der Kirche, norm- oder gesetzgebend in das politische oder soziale Leben einzugreifen, als irreligiös erwiesen. Aber er spricht die weltliche Gewalt nicht nur frei von der Vormundschaft der Kirche, er zerstört auch die von Wiklif, Hus und ihren Epigonen in Kurs gesetzte Vorstellung von der gesetzgebenden Autorität der Bibel für das politische und soziale Leben und befreit damit die weltliche Obrigkeit und das weltliche Recht auch von der Vormundschaft der Bibel, indem er erklärt, daß alle rechtlichen Vorschriften der Bibel für die Christen nicht mehr verbindlich, sondern nur als Beispiel einer vernünftigen Gesetzgebung bedeutsam seien. Zugleich tritt er mit Energie für eine Erweiterung der staatlichen Aufgaben im Sinne der modernen Staatsanschauung ein. Obgleich er meint, daß die Wahrung des inneren und äußeren Friedens der eigentliche Beruf der Obrigkeit sei, fordert er doch auch, daß die Obrigkeit durch Errichtung von Schulen, Bibliotheken und allgemeinen Schulzwang für die Bildung ihrer Untertanen sorge, durch scharfe Handhabung der Polizei gegen Müßiggang, Bettel, Völlerei, Kleiderluxus, Zucht und Ehrbarkeit in ihrem Gebiete fördere, durch strenge Gesetze wider den Wucher und die Handelsgesellschaften allem Unwesen im Handel und Wandel steuere, mit Rat und Tat für die Armen, Witwen und Waisen eintrete und auch sonst die leibliche Wohlfahrt des Volkes sich angelegen sein lasse, denn sie sei auch verpflichtet, jedermann zu lehren, wie er Haus und Hof regiere und Geld und Gut gewinne. Als Ideal eines Gemeinwesens schwebt also auch ihm eine Organisation wie der moderne Kulturstaat vor. Dies Ideal war allerdings damals schon nicht mehr ganz neu. Es macht sich schon geltend in der Politik der Stadtstaaten des 13. und 14. Jahrhunderts, es gewinnt seit dem 15. Jahrhundert auch auf die Politik der Territorialfürsten Einfluß. Aber so weit und bestimmt wird der „Vaterberuf" der Obrigkeit doch erst von Luther gefaßt und geschildert. Erst er hat doch die sogenannte Patriarchaltheorie, wonach die obrigkeitliche Gewalt als eine Entwickelungsform der väterlichen Gewalt zu betrachten ist, in das politische Denken eingeführt, erst er die Anschauung, daß der Fürst der Landesvater sei, und als solcher zu regieren habe, begründet, und damit einer neuen Auffassung des Staates und des Staatslebens Bahn gebrochen, die zwar nicht mit der modernen Staatsauffassung sich deckt, aber dem modernen Kulturstaate wenigstens im lutherischen Deutschland die Wege geebnet hat.

Gehört nun zu jenen über das Mittelalter hinausweisenden Ideen aber auch die Anschauung des Reformators über das Verhältnis der weltlichen Gewalt zur Religion und öffentlichen Religionspflege? Diese Frage ist neuerdings wieder viel erörtert, aber sehr verschieden beantwortet worden, je nachdem man mehr den jungen oder den alten Luther zu Worte kommen ließ. Denn der junge und der alte Luther sind gerade hierüber sehr verschiedener Meinung. Fest steht dem Reformator

Zeit seines Lebens nur der Grundsatz: Die Obrigkeit hat kein Recht, Fragen des Glaubens zu entscheiden, und die Überzeugung: Gedanken sind zollfrei. Es steht jedem frei zu glauben, was er wolle. Aber hat er aus dieser Überzeugung auch immer die nötigen Konsequenzen für die Praxis gezogen, hat er klar erkannt, daß die Gedankenfreiheit sinnlos ist, wenn die freie Aussprache und öffentliche Geltendmachung aller religiösen Meinungen nicht gestattet wird, und demgemäß auch Lehrfreiheit und Kultusfreiheit gefordert? Der junge Luther ist in der Tat wenigstens für unbeschränkte Lehrfreiheit mit Energie eingetreten. „Man lasse die Geister aufeinander platzen und treffen," schreibt er noch im Sommer 1524. „Werden etliche indes verführet, wohlan, so geht's nach rechtem Kriegslauf. Wo ein Streit und Schlacht ist, da müssen etliche fallen und wund werden." Von einer Pflicht oder gar von einem Rechte der Obrigkeit gegen Irrlehre einzuschreiten, will er damals gar nichts wissen. Nur wo die Irrlehre sich mit Aufruhr verbindet, hat der Fürst die Pflicht, zwar nicht die Irrlehre, aber den Aufruhr zu unterdrücken. Aber seit den Streitigkeiten über das Abendmahl mit Karlstadt und Zwingli denkt er hierüber ganz anders. Seitdem erscheint auch ihm die unbeschränkte Lehrfreiheit als ein Übel, und die öffentliche Aussprache aller dem Evangelium zuwiderlaufenden Meinungen als eine Störung des öffentlichen Friedens oder als eine Gotteslästerung, gegen welche die Obrigkeit als Obrigkeit einzuschreiten verpflichtet sei. Doch meint er bis 1530, daß es genüge, den Irrlehrern Schweigen zu gebieten; nur falls sie dies Gebot mißachten sollten, möge man sie auch des Landes verweisen, aber daß man sie töte und ausrotte, könne er in alle Wege nicht billigen. „Es ist nicht recht und mir wahrlich leid," beteuert er noch 1528, „daß man solch elende Leute so jämmerlich mordet, verbrennt und greulich umbringt. Man lasse ja einen jeden glauben, was er will." Aber schon 1530 läßt er dies Bedenken fallen. Seitdem rät er auch der Obrigkeit mehrfach, Irrlehrer, die trotz aller Verbote nicht stillschweigen, dem Meister Hans, d. i. dem Henker, zu befehlen. Ja, einmal im Jahre 1532 läßt er sich sogar bestimmen, einem Gutachten der Wittenberger Theologen, welches die Hinrichtung von Wiedertäufern für statthaft erklärt, ausdrücklich sein Placet beizufügen. Er ändert also in dieser Frage im Laufe der Jahre völlig seinen Standpunkt. Er sanktioniert die Politik der Unterdrückung, welche die kursächsische Regierung bereits seit dem Jahre 1524 befolgte. Aber erneuert er damit einfach das alte Ketzerrecht des Mittelalters? Keineswegs! Er betrachtet 1. Irrlehre und Gotteslästerung nicht als ein kirchliches Vergehen, sondern als einen Bruch des Stadtrechts, also als ein Verbrechen wider die weltliche Rechtsordnung, er erklärt 2. demgemäß nur die öffentliche Kundgebung ketzerischer Meinungen für strafbar, wünscht also keine Inquisition nach katholischem Muster, und er plädiert 3. für strenge Strafen nicht etwa gegen Andersgläubige insgemein, sondern nur gegen die Wiedertäufer, die von vornherein im Verdachte des Aufruhrs standen und als Lästerer des gemeinen Glaubens der ganzen Christenheit galten. — Dem entspricht die Stellung des Reformators zu dem Probleme der Kultusfreiheit. In jüngeren Jahren hat er keine Nötigung empfunden, sich ausdrücklich mit dieser Frage zu beschäftigen, später geht er bei ihrer Beantwortung immer aus von den

drei ihm wie ein Axiom feststehenden Grundsätzen: die öffentliche Religionspflege gehört zum Stadtrecht, also zur öffentlichen Rechtsordnung. Zweierlei Predigt führt notwendig zum Aufruhr. Die wahre Religion ist bekannt und darf allein öffentliche Duldung beanspruchen. Daraus schließt er dann: die Unterdrückung des öffentlichen katholischen Kultus ist eine Pflicht der Obrigkeit, die Unterdrückung der evangelischen Predigt dagegen unberechtigte Glaubenstyrannei. Er billigt daher das Verbot des katholischen Kultus nicht nur, er fordert es, ja er meint, es sei kein Glaubenszwang, wenn die Obrigkeit grobe Lästerer in den evangelischen Gottesdienst treibe und sie zum Auswendiglernen des Katechismus anhalte. Die Freiheit der privaten Religionsübung will er damit allerdings nicht antasten. „In den Kammern mögen die Andersgläubigen anbeten und dienen, wem sie wollen und wie viel Göttern sie wollen." Beliebt es daher den Mönchen, bei verschlossenen Türen ihre Lästerung zu treiben, so soll ihnen das ebensowenig verwehrt sein, wie den Juden in ihren Synagogen. Aber wie, wenn nun katholische Fürsten den Evangelischen mit gleicher Münze heimzahlen und die freie Predigt des Evangeliums unterdrücken? Dann sind sie ohne Zweifel Tyrannen, offenbare Empörer wider Gottes Wort. Allein darf man sie dann auch als Tyrannen behandeln, sich wider sie empören, verschwören und ihrer Herrschaft ein Ende machen? Keineswegs! Wollen sie die evangelische Predigt nicht dulden, so mögen sie das auf ihre eigene Verantwortung und Gefahr immerhin tun. Aber sie sollen dann wenigstens den Evangelischen freien Abzug aus ihrem Gebiete gestatten. Nur ein einziges Mal hat der Reformator diesen sonst streng festgehaltenen Standpunkt verlassen und zwar nicht den evangelischen *Untertanen*, aber den evangelischen *Fürsten* das Recht zugesprochen, gegen diejenigen, so falsche Lehre und falsche Gottesdienste verteidigen und andere dazu zwingen wollen, zum Schwerte zu greifen.

Folgt nun aber aus alledem nicht, daß es der weltlichen Gewalt von Rechts wegen zusteht, Glaubensfragen zu entscheiden und über die öffentliche Religionsübung in ihrem Gebiete zu bestimmen? Mitnichten! Die Obrigkeit hat gegenüber der Religion nur Pflichten, keine Rechte. Sie steht nach Luthers Ansicht zu der Religionspflege in einem ganz ähnlichen Verhältnisse, wie heute nach moderner Anschauung der moderne Staat zu der Pflege der Wissenschaft. Wie man heute allgemein fordert, daß der Staat die Wissenschaft schütze und mit reichen Mitteln unterstütze und doch ihm jedes Recht abspricht, den Dienern der Wissenschaft ihre Methoden und die Resultate vorzuschreiben, zu denen sie kommen sollen, so betrachtet Luther das Verhältnis des Staates zur Religion als ein Verhältnis der Pietät, aus dem sich für die Staatsgewalt nur Pflichten, aber keinerlei Rechte ergeben. Es ist *Pflicht* des Kaisers und der Fürsten, durch Berufung eines allgemeinen Konzils dem Notstande der Kirche zu steuern (An den Adel 1520). Es ist *Pflicht* der Territorialherren, Kirchenvisitationen anzustellen, den katholischen Kultus zu unterdrücken, dem Worte Gottes durch Berufung evangelischer Prediger freie Bahn zu schaffen. Aber auch durch die treueste Erfüllung dieser Pflicht erwirbt die Obrigkeit niemals ein *Recht*, die Kirche zu regieren und Glaubensfragen zu entscheiden. Nichts falscher daher als die Vorstellung, das sogenannte landesherrliche Kirchenregiment sei die Luthers

Idealen am meisten entsprechende Form der Kirchenverfassung. Man kann im Gegenteil behaupten: das landesherrliche Kirchenregiment steht, sofern es wirklich ein Regiment ist, wie sein Name besagt, zu Luthers prinzipieller Auffassung der Religion in geradem Widerspruche. Es ist auch historisch nicht unmittelbar mit der Reformation zusammenzubringen. Denn es ist kein Erzeugnis des reformatorischen Denkens, sondern eine Nachgeburt des mittelalterlichen Eigenkirchenrechts, das seinerseits wieder auf eine heidnische Institution, das germanische Eigentempelwesen, zurückweist. Zu Luthers religiösem Ideal paßt im Grunde nur das sogenannte Gemeindeprinzip, wonach die Entscheidung aller kirchlichen Angelegenheiten als ein Recht der Einzelgemeinde zu betrachten ist. Es ist daher kein Zufall, daß auch er ursprünglich mit der ihm eigenen Energie offen für dies Gemeindeprinzip eingetreten ist. Da alle Christen Priester sind, so führt er 1520—1523 öfters aus, so ist von Haus aus jeder Christ berechtigt und berufen, das Evangelium zu verkündigen. Nur der Ordnung halber wird die Wortverkündigung von der christlichen Versammlung einer Person als besonderes Amt übertragen. Aber das Recht, solche Lehrer ein- und abzusetzen und alle Lehre zu urteilen, ist ein Recht der religiösen Gemeinde, deren Kontrolle daher der Prediger auch jederzeit unterworfen bleibt. Ja, er muß es sich gefallen lassen, daß nicht nur die Gemeinde als ganze, sondern auch einzelne Gemeindemitglieder, falls er irrt, ihn sittig und züchtig zur Rede stellen und öffentlich gegen ihn auftreten, mögen sie dazu auch keinen ausdrücklichen Beruf und Befehl nachweisen können. Aber die Versuche, auf Grund dieser Anschauung die kirchliche Verfassung neu zu ordnen, mißglückten völlig. Weder in Wittenberg, noch in Allstedt, noch in Orlamünde zeigten die Gemeinden dazu die nötige sittliche Reife. Unter dem Eindrucke dieser Erfahrungen verzichtete Luther für immer darauf, die religiöse Idee vom allgemeinen Priestertum aller Gläubigen praktisch zu verwerten. Er gab das Gemeindeprinzip ganz auf, er dachte das Verhältnis von Prediger und Gemeinde jetzt ganz analog dem Verhältnisse des Lehrers zur Schule. Von einem Rechte der Gemeinden, Lehrer ein- und abzusetzen und alle Lehre zu urteilen, wollte er daher nun gar nichts mehr wissen. Nicht die Gemeinden sollen die Prediger berufen, sondern die dazu von alters her berechtigten Organe, nicht die Gemeinden sind befugt, über Glaubensfragen zu entscheiden, sondern die Theologen. Sollte trotzdem ein Laie sich erdreisten, den Prediger zu korrigieren und öffentlich oder auch nur in engerem Kreise über Gottes Wort zu sprechen, so ist die Obrigkeit verpflichtet, wider ihn wegen Störung des öffentlichen Friedens und der öffentlichen Ordnung einzuschreiten. Der Widerspruch, in den sich der Reformator damit zu seinen früheren Äußerungen setzt, liegt auf der Hand. Aber er hat ihn selbst schwerlich klar empfunden. Der Wandel seiner Überzeugungen hatte sich auch in diesem Punkte zugleich mit dem Wandel der inneren und äußeren Lage der evangelischen Partei wie von selbst vollzogen. Allein schon vor dem großen Streit mit Karlstadt, mit dem die Involution, die Verengung und Verhärtung seiner Ideen anhebt, ist seine Anschauung keineswegs streng einheitlich. Der Gedanke, daß die Obrigkeit verpflichtet sei, die wahre Religion zu schützen und die öffentliche Ausübung aller anderen Kulte zu verhindern, ist gut mittelalterlich. Die

Lehre von der Autonomie der religiösen Gemeinde und die Forderung der Lehrfreiheit weisen dagegen über das Mittelalter hinaus. Sie sind unmittelbar geschöpft aus der neuen Auffassung der Religion als einer Gesinnung des Herzens, die durch keine äußere Ordnung erzeugt, aber auch nicht erzwungen werden könne. Daß diese Anschauung notwendig nicht nur unbeschränkte Lehrfreiheit, sondern auch unbeschränkte Kultusfreiheit fordert, ist dem Reformator selber nie klar geworden. Die uralte Vorstellung, daß die Religionspflege ein Bestandteil der öffentlichen Rechtsordnung sei, der alttestamentliche Gedanke, daß der Gotteslästerer von der Obrigkeit bestraft werden müsse, die naive Unduldsamkeit, die allen Menschen der Reformationszeit noch im Blute steckte, trübten auch ihm den Blick und ließen ihn auch in dieser Frage nicht zu einer konsequenten Ausgestaltung seiner Ideen gelangen.

Man hat sich lange begnügt Luthers Anschauungen einfach festzustellen und nach einem dogmatischen Schema zu ordnen, ohne sonderlich nach ihrer Herkunft zu fragen. Diesen Fehler hat man jetzt erkannt, aber man ist nun geneigt, wie es zu geschehen pflegt, in das entgegengesetzte Extrem zu verfallen: man betont einerseits den Zusammenhang Luthers mit dem sogenannten Mittelalter so stark, daß der Reformator bisweilen fast nur als ein Epigone des Mittelalters erscheint, und hebt zugleich andererseits die Widersprüche in seinen Gedanken so energisch hervor, daß der Beobachter den Eindruck eines chaotischen Sammelsuriums erhält, dem es völlig an innerer Einheit gebricht. Wir haben gesehen, daß man in der Tat Luther nur versteht, wenn man bei der Betrachtung seiner Anschauungen vom „Mittelalter" ausgeht. Nur muß man dann unumgänglich über den zur Orientierung gewählten Standort selber sich gründlich orientieren und mit dem Worte Mittelalter keinen Mißbrauch treiben, den großen Wendepunkt, den das Zeitalter Bonifazs VIII. in der Geschichte des sogenannten Mittelalters bezeichnet, in seiner Bedeutung nicht verkennen und Probleme, die dem Mittelalter erst aus der Kritik der mittelalterlichen Weltanschauung erwachsen sind, nicht für spezifisch mittelalterliche Probleme ausgeben. Nur bei solch genauer Orientierung tritt sowohl der Zusammenhang von Luthers Unternehmen mit der Vergangenheit wie sein Ertrag für die Zukunft klar zu Tage. Es erscheint dann einerseits als der Höhepunkt der Krisis der mittelalterlichen Weltanschauung, die mit Bonifaz VIII. anhebt, andererseits als die welthistorische Epoche, in welcher die Tendenzen die eben damals zuerst in der Religion, in der Theologie, in der Politik und selbst in der Entwickelung der deutschen Sprache

zuerst sich geltend machen, zu vollem Durchbruche gelangten. Dieser Durchbruch bedeutet freilich noch keinen uneingeschränkten Sieg. Die Auseinandersetzung mit dem Mittelalter dauert auch nach Luther fort, sie dauert fort bis auf den heutigen Tag. Aber die Entscheidungsschlacht ist durch Luther geschlagen. Mag er selbst auch noch so viele echt mittelalterliche Gedanken konserviert haben, das Mittelalter ist seit ihm in der Defensive. Es hat durch ihn alle Anwartschaft auf die Zukunft verloren.

V. Der Begründer einer neuen Kultur.

Man hat Luther bisweilen mit dem Apostel Paulus verglichen. Seine innere Entwickelung, sein kampf- und tatenfrohes Wesen, seine Frömmigkeit, seine energische Abneigung gegen alle äußerlich gesetzliche Religionsübung, das alles meint man, erinnere an den großen Apostel. Auch der endliche Ertrag der Lebensarbeit der beiden Männer fordere zu einem solchen Vergleiche heraus. Habe Paulus das Christentum vom Judentum losgelöst, so habe Luther es befreit aus der babylonischen Gefangenschaft des katholischen Sakramentarismus, Sacerdotalismus und Pharisäismus. Dem nüchternen Beobachter ist bei all solchen historischen Parallelen nicht sehr wohl zu mute. Aber diese Parallele wird ihn ganz besonders seltsam berühren, denn in einem sehr wesentlichen Punkte unterscheidet sich Luther jedenfalls sehr erheblich von Paulus: Paulus war einer der größten Organisatoren, welche die Geschichte der christlichen Kirche kennt, Luther war kein Organisator. Nicht als ob es ihm an Interesse und Verständnis für die Bedürfnisse des praktischen Lebens gefehlt hätte. Er besaß beides, er war weder ein weltfremder Gelehrter noch ein steifnackiger Doktrinär und ließ sich daher auch nie von Doktrinären imponieren, wie schon seine Kritik des Hessischen Reformationsentwurfs zeigt. Aber jene praktische Ader war gerade stark genug, daß er unschwer die schwachen Punkte in den Vorschlägen und Schöpfungen anderer zu entdecken vermochte, sie reichte jedoch nicht aus zu selbständiger, schöpferischer, praktischer Betätigung. So kühn, so energisch, so originell er als Denker und Schriftsteller erscheint, so schwerfällig, unselbständig, ja ideenarm erscheint er als Organisator. Es fehlt ihm auf diesem Gebiet ganz an Initiative, an durchgreifender Tatkraft und vor allem an fruchtbaren eigenen Gedanken. Statt selber mutig und frisch voranzugehen, läßt er

sich hier immer von den Ereignissen vorwärts drängen und treiben. Auch dann aber bleibt er immer äußerst vorsichtig und konservativ, begnügt sich oft mit halben Maßregeln und hält sich eng an ältere Vorbilder und Vorschläge. So lehnt sich die unter seiner Mitwirkung zustande gekommene berühmte Leisnitzer Kastenordnung sehr stark an die vielgescholtene Wittenberger Kirchenordnung vom Januar 1522 an. So sind seine Gottesdienstordnungen keine Neuschöpfungen, sondern vielfach die alten katholischen Ordnungen, nur stark gekürzt und für die Bedürfnisse der evangelischen Gemeinde zurecht gemacht. Nicht einmal der Gedanke, durch landesherrliche Visitation das Kirchenwesen neu ordnen zu lassen, darf als sein geistiges Eigentum bezeichnet werden, denn er ist ihm erst durch den Zwickauer Pfarrer Hausmann nahegelegt worden. Wo er aber originell ist, zeigt er sich nicht selten recht unpraktisch. So ist der merkwürdige Einfall, zu Nutz und Frommen der Lateinschüler den lateinischen Gottesdienst beizubehalten, und das Bedauern darüber, daß ein Gottesdienst in griechischer und hebräischer Sprache zur Zeit sich nicht einrichten lasse, doch kaum anders zu beurteilen, als ein echter Professoreneinfall, denn nur Mitglieder dieser Zunft zeigten sich von jeher so sehr darauf erpicht jede, auch die unpassendste, Gelegenheit zur Belehrung der Jugend zu verwenden. Danach begreift man, daß er auch nur ein sehr geringes Interesse an der klaren Darstellung seiner Ideen in fest durchgebildeten Institutionen verrät. Wenn nur durch die Zeremonien und die Kirchenordnungen die Gewissen nicht beschwert werden, und die Verkündigung des Trostes der Gewissen nicht beeinträchtigt wird, so ist er mit allem zufrieden und bereit, wie sein ergötzlicher Brief an Propst Buchholzer in Berlin zeigt, alle möglichen päpstlichen Gebräuche sich gefallen zu lassen. Diese gelassene Beurteilung aller äußerlichen Ordnungen des religiösen Lebens ist unzweifelhaft eine Konsequenz der neuen streng innerlichen und geistigen Fassung der Religion. Sie gehört unstreitig zu den großartigen Zügen seines Wesens, aber es offenbart sich darin doch auch die Schranke seiner Größe. Er hatte in jener Zeit schwerlich seines Gleichen als Seelsorger, Prediger, Schriftsteller, aber er war kein geborener Organisator und Kirchengründer wie Calvin. In dem Momente, wo das große Problem auftauchte, die immer mächtiger anwachsende, evangelische Bewegung zu organisieren, hört er daher auch auf, ihr alleiniger

Führer und Feldherr zu sein. Er bleibt zwar noch immer für die Seinen die höchste Autorität, aber er herrscht nur, er regiert nicht, er inspiriert, instruiert und leitet nicht seine Mitkämpfer im einzelnen. Auch in dieser Beziehung ist Calvin sein vollkommenes Gegenbild. Seine Stellung ist im Anfang unendlich viel bescheidener, als die Stellung Luthers. Aber sein Ansehen wächst ständig, bis ihm schließlich Kirche und Staat in Genf unweigerlich gehorchen, und seine Einflußsphäre erweitert sich bis an seinen Tod unaufhaltsam, so daß sie schließlich den größeren Teil von Westeuropa umspannt.

Angesichts dieser Tatsache erscheint es geradezu paradox, Luther als den Begründer oder doch als den Anfänger einer neuen Kultur zu bezeichnen. Und doch kann man seine Stellung in der allgemeinen Entwickelung kaum kürzer und schlagender charakterisieren. Er ist ein „Kulturheros" geworden, obwohl er eine durchaus innerlich gerichtete Natur war. Er ist es geworden, weil er religiöser Reformator war.

Jede mächtige religiöse Bewegung hat die Tendenz eine ihren Ideen und Idealen entsprechende Kultur zu schaffen. Der Kampf um einen neuen Glauben ist daher in der Regel zugleich ein Kampf um eine neue Kultur oder doch ein Kampf gegen die von dem alten Glauben erzeugten Formen des wirtschaftlichen, sozialen, politischen und geistigen Lebens. Das gilt auch von Luthers Kampf gegen die mittelalterliche Kirche. Wenn je eine Religion dem Kulturleben ihr Gepräge aufgedrückt hat, so hat dies das mittelalterliche Christentum getan. Die Verteilung des Grundbesitzes, Handel, Gewerbe, Sitte, Recht, innere und äußere Politik, Unterrichtswesen, Wissenschaft, Kunst, sogar das äußere Bild der Kulturlandschaft bezeugen noch zu Beginn des 16. Jahrhunderts den übermächtigen Einfluß der Kirche. Die Stadt kündigt sich damals aus der Ferne an durch die Menge ihrer Kirchtürme, und auf dem platten Lande fallen die stattlichen Gebäudekomplexe der überaus zahlreichen Klöster fast mehr ins Auge, als die meist sehr unansehnlichen Burgen und Schlösser des niederen Adels. Die bekannte Ansicht von Köln aus dem Jahre 1532 ist typisch für das Landschaftsbild jener Zeit, mag auch Köln mit seinen 19 Pfarrkirchen, 22 größeren Klöstern, 11 Stiftern, über 100 Kapellen, 70 religiösen Konventen, 106 Beginenhäusern, 12 Hospitälern nördlich der Alpen nicht seines Gleichen gehabt haben. War nun aber diese Vorherrschaft der

Kirche noch ein Vorteil für die Kultur? Diese Frage wagen auch die treuesten Anhänger des alten Glaubens nicht bejahend zu beantworten. Die Kirche war allmählich zu einer üppig wuchernden Schmarotzerpflanze geworden, die überall das Gedeihen der Kultur mehr hemmte als förderte. Sie besaß in Deutschland etwa ein Drittel des Grund und Bodens, sie bezog in Gestalt des Zehnten noch vielfach eine sehr hohe Naturalsteuer, sie erhob zum Teil sehr beträchtliche Gebühren für alle geistlichen Amtshandlungen, für jede in das weite Gebiet des kirchlichen Rechtes fallende Inanspruchnahme ihrer Tätigkeit, sie verstand es außerdem durch ihre Ablässe und Kollekten die Gläubigen systematisch noch zu einer Menge freiwilliger Abgaben zu veranlassen und sie forderte trotzdem auch noch für sich und ihre Glieder Freiheit von allen staatlichen und gemeindlichen Auflagen. Dennoch hätte man diese ungeheure Belastung des nationalen Einkommens wohl geduldig ertragen, wenn die Geistlichen und Klosterleute in der Mehrzahl nicht auch ein ausgesprochenes Schmarotzerleben geführt hätten. Agricola übertreibt sehr wahrscheinlich, wenn er die Zahl der Mönche und Nonnen in Deutschland auf 1400000 Köpfe veranschlagt. Aber wenn Breslau bei kaum 20000 Einwohnern an 1000, das kleine Gotha bei etwa 1000 Einwohnern über 100 geistliche Personen zählte, wenn in Straßburg an einer einzigen Kirche, am Münster 137, in Meißen am Dome 117 Kleriker ihren Unterhalt fanden, so kann man kaum zweifeln, daß es in Deutschland damals relativ mehr Geistliche und Klosterleute gab, als heute Soldaten. Diese Kleriker waren aber in der Mehrzahl bloße Meßpfründner, die nichts taten als Messelesen, und die Klosterleute gehörten in der Mehrzahl zu den beschaulichen Orden, die keine andere Arbeit kannten, als Beten und Singen. Und zu diesem Heere geistlicher Müßiggänger, dessen Unterhalt die Völker mindestens ebensoviel kostete, wie heute der Unterhalt der großen Armeen, kam das ungeheure Heer der Landstreicher und Bettler, dessen ganze Existenz sich auf die kirchliche Anschauung gründete, daß Armut ein Verdienst und der Bettel ein anständiges Gewerbe sei. Mag auch Eberlin von Günzburg arg übertreiben, wenn er behauptet, daß in Deutschland von je 15 Menschen immer nur je einer arbeite, jedenfalls war der Müßiggang durch das kirchliche System zu einer förmlichen Volkskrankheit geworden, die weite Kreise beherrschte und immer weitere Kreise zu befallen drohte. Denn

die übermäßige Zahl der kirchlichen Feiertage, die immer wiederkehrenden Einladungen zum Wallfahren nach alten und neuen Gnadenorten, die 1000 Gelegenheiten Almosen zu erlangen, waren auch für tätige Leute eine starke Versuchung sich dem lustigen Orden der fahrenden Leute anzuschließen.

Da ergriff Luther das Wort und alsbald änderte sich da, wo er Gehör fand, das Bild. Der Bettel hört auf als ein anständiges Gewerbe, die Armut und das ungeregelte Almosengeben als ein Verdienst zu gelten, die städtische Armenpolizei erhielt jetzt endlich gegen die Landstreicher, fahrenden Schüler und gewerbsmäßigen Müßiggänger freie Hand, die Armenpflege ward wenigstens in den größeren Städten ganz in Luthers Sinne als eine Aufgabe der weltlichen Obrigkeit anerkannt. Damit war wenigstens hier die schöne Zeit des ungebundenen Müßigganges für das arbeitsscheue Wandervolk fürs erste zu Ende. Noch rascher aber und erheblich fühlbarer machte sich die wirtschaftliche Umwälzung geltend, die Luthers Kampf gegen die Messe und die Mönchsgelübde nach sich zog. Hunderte von Klöstern verschwanden, Tausende von Meßpfründen gingen ein, viele Tausende von Klerikern und Klosterleuten sahen sich genötigt sich fortan von ihrer Hände Arbeit zu ernähren. Auch die Studenten und fahrenden Schüler, die bislang in der Hoffnung auf eine kirchliche Pfründe studiert hatten, kehrten in so großer Zahl ins bürgerliche Leben zurück, daß nicht wenige Lateinschulen verödeten und einige Universitäten für mehrere Jahre geschlossen werden mußten. Es versteht sich von selber, daß eine so gewaltige Veränderung des Besitzstandes nicht ohne Härten und Ausschreitungen vor sich ging. Bedenklich war namentlich, daß der Adel und die Landesherren ganz gegen Luthers Wunsch in so ausgedehntem Maße der frei werdenden Güter und Kapitalien sich bemächtigten. Aber nach diesen Ausschreitungen darf man doch die Bedeutung der großen Säkularisation für die Kultur nicht beurteilen. Sie bewirkte eine erhebliche Verringerung der Müßiggänger, eine stattliche Zunahme der arbeitenden Klassen, eine Verschiebung der Besitzverhältnisse zugunsten der wirtschaftlich leistungsfähigen Stände, im ganzen also nicht eine Minderung, sondern eine gewaltige Vermehrung der produktiven Kräfte im Haushalte der Völker.

Aber diese wirtschaftliche Revolution war nur dadurch möglich, daß durch Luthers Reform die mittelalterliche Rechts-

ordnung, soweit sie von der Kirche geschaffen war, zerstört wurde. Als er 1520 die Bannbulle verbrannte, hatte er auch das kanonische Rechtsbuch in die Flammen geschleudert. Diese symbolische Handlung war eine Weissagung auf die Zukunft. Die Herrschaft des kanonischen Rechtes wurde trotz des Widerstandes der Juristen allmählich gebrochen, die rechtlichen Privilegien der Kirche und ihrer Diener hörten auf. Die Gerichtsbarkeit über Geistliche ging, soweit nicht rein kirchliche Dinge in Frage kamen, über auf die weltlichen Gerichte, die Gesetzgebung in weltlichen Angelegenheiten wurde ein ausschließliches Recht der weltlichen Gewalt; selbst da, wo der Einfluß der Kirche zunächst fortdauerte, wie im Eherechte, wurde doch wenigstens das mittelalterliche Recht gründlich reformiert. Die Eheschließung wurde durch Beschränkung der mittelalterlichen Ehehindernisse wesentlich erleichtert, die Eingehung heimlicher Ehen, die bisher so leicht war und soviel Unheil gestiftet hatte, unmöglich gemacht. Der Ertrag auch dieser Neuerungen war eine große Säkularisation, vornehmlich zugunsten der weltlichen Gewalt. Die weltliche Gewalt gewann durch sie volle Bewegungsfreiheit auf dem breiten Felde des Weltlebens. Der moderne Kulturstaat konnte nunmehr entstehen, und er bildete sich alsbald auch in den lutherischen Territorien zunächst in charakteristisch-lutherischer Form: der Fürst nahm als Landesvater die Fürsorge für alle Gebiete des Gemeinlebens in Anspruch. Er regierte absolut, aber als absoluter Patriarch: ein Luthers Anschauungen ganz entsprechendes Staatsideal, das unzweifelhaft sehr erziehlich auf die lutherischen Fürsten wirkte, mochte ihm auch kein einziger von ihnen so vollkommen gerecht werden, wie der lutherische Musterfürst Ernst der Fromme von Gotha. Aber die religiöse Reform brach nicht nur dem modernen Kulturstaate Bahn, sie schuf auch eine ganz neue Konstellation in der abendländischen Staatengesellschaft. Die religiöse Frage ward auf lange Zeit hin maßgebend für die Gruppierung und die politischen Kämpfe der Staaten. In Schweden und England, in Preußen und Kurland, in den deutschen und schweizerischen Territorien begann mit ihr eine neue Periode der politischen Entwickelung, in den Niederlanden entstand ein neuer Staat, und zugleich begann die merkwürdigste staatliche Bildung des Mittelalters, das geistliche Fürstentum, sich aufzulösen. Bis zum Jahre 1689, ja bis ins 19. Jahrhundert hatten die abendländischen Völker mit

der Lösung der politischen Probleme zu tun, die Luthers Reform ihnen gestellt hatte.

Luther selbst hatte für jene politischen Probleme nur geringes Verständnis. Er hat ihre Lösung daher auch eher erschwert, als gefördert. Mehr Interesse besaß er für die durch sein Unternehmen notwendig gewordenen Reformen der Rechtsordnung. Hier hat er z. B. bei der Reform des Eherechts persönlich sehr energisch eingegriffen. Denn das Eherecht steht in engster Beziehung zu einem Lebensgebiet, für das er sich als Seelsorger persönlich verantwortlich fühlte, zur Volkssitte und Volkssittlichkeit. Der Stand der Volkssittlichkeit im Jahre 1517 erscheint vornehmlich durch 2 Tatsachen bestimmt: durch die übermäßige Zahl der ehelosen Personen beiderlei Geschlechts und durch die übermäßige Zahl der berufsmäßigen Müßiggänger. Wie der Durchschnittspriester sich mit dem Zölibate abfand, ist allbekannt. Es genügt daran zu erinnern, daß der Klerus z. B. in Heilbronn ein eigenes Freudenhaus hatte, und daß der Bischof von Konstanz von seinen Priestern jährlich gegen 4000 Gulden an Strafgeldern für die Erzeugung unehelicher Kinder einnahm, obwohl er für jedes Kind nur einen Gulden forderte. Die Klosterleute waren im Durchschnitte kaum besser als die Priester. Es gab Nonnenklöster, die geradezu als Hurenhäuser galten. Daß diese moralische Haltlosigkeit der berufsmäßigen Asketen auf das Volk verderblich wirkte, wird uns ausdrücklich versichert. Die starke Verbreitung der Prostitution und die äußerst milde Beurteilung der Unzuchtssünden, die damals gang und gäbe war, sind zwar gewiß nicht Folgeerscheinungen des Zölibates, aber doch charakteristisch für die durch den Zölibat geschaffenen Zustände. Luther griff diese Übel gleich an der Wurzel an, indem er schon 1520 den Zölibat für eine Teufelslehre, 1521 die Mönchsgelübde für unverbindlich erklärte und energisch die Schließung der Bordelle forderte. Der beabsichtigte Erfolg trat nicht sogleich ein. Die zuchtlosen Priester, Mönche, Nonnen verwandelten sich dadurch, daß „sie zur Ehe griffen", selbstverständlich nicht alle sofort in auserwählte Tugendmuster. Aber die Zahl der Ehelosen sank im Verlaufe weniger Jahrzehnte ganz gewaltig, die Bordelle hörten auf, städtische Anstalten zu sein, ja sie wurden hier und da gleich bei Beginn der Reform geschlossen. Damit war die Grundlage für eine Besserung der sittlichen Zustände geschaffen und darauf kam es an. Ganz ebenso verlief der

Kampf gegen das zweite Grundübel der Zeit, die Überzahl der berufsmäßigen Müßiggänger. Die Klöster und die Meßpfründen wurden aufgehoben, an Stelle des ungeregelten Almosengebens trat die gemeindliche Armenpolizei und Armenpflege. Die Zahl der Feiertage wurde stark beschränkt, der Karneval, die Wallfahrten, die Prozessionen hörten auf; damit waren auch hier die Wurzeln des Übels unterbunden. Daß die lutherischen Prediger und Luther selber ständig über den sittlichen Verfall der Zeit klagten, beweist zunächst nur, daß sie mit dem, was erreicht war, wie es ihre Pflicht heischte, sich nicht zufrieden gaben. Der nüchterne Beobachter wird daher auf jene Predigten nicht allzuviel Gewicht legen, sondern sich lieber an Tatsachen halten, die einen sicheren Schluß erlauben. Solche Tatsachen sind aber der starke Rückgang der Ehelosigkeit, die Sitte, Männlein und Fräulein, wie Luther es wünschte, in der Blüte der ersten Jugend zusammenzugeben, der große Kinderreichtum der lutherischen Lande, die Anschauung, daß Kinderreichtum ein Segen sei, die Abnahme der gewerbsmäßigen Müßiggänger, die Zunahme der Arbeitstage. Diese Tatsachen sprechen jedenfalls nicht für die Behauptung, daß die Reformation ein Zeitalter moralischer Versumpfung eingeleitet habe, sie sind zweifellos vielmehr Symptome für die sittliche Gesundheit der lutherischen Völker.

Indes ein klares Bild von dem sittlichen Leben der Völker erhält man erst, wenn man die Lebensführung des Durchschnittsmenschen in den verschiedenen Zeitaltern und Gegenden sich vergegenwärtigt. Nun könnte man in unserem Falle allerdings wohl fragen, ob eine solche Betrachtung nicht ganz unfruchtbar sei. Luthers Reform hat das mittelalterliche Stände- und Zunftwesen, also den äußeren Rahmen, in dem sich das Einzelleben abspielte, nicht zertrümmert. Auch ist Luther nie wie Calvin bewußt darauf ausgegangen, neue Sitte zu schaffen. Also darf man ihm auch wohl keinen Einfluß auf die Gestaltung des Einzellebens zuschreiben? Gewiß! Calvin hat in ganz anderer Weise die Menschen nach seinen Idealen geformt und gebildet, wie Luther. Aber nicht nur der Reformierte auch der Durchschnittslutheraner des 16. Jahrhunderts erscheint doch in manchem Betrachte als ein ganz anderer Mensch wie sein katholischer Großvater. Er ruft, wenn er Zahnschmerz hat, nicht mehr St. Apollonia an, er versichert sich nicht mehr gegen Feuersgefahr durch ein Gelübde an St. Laurentius, er fürchtet sich nicht mehr

vor dem Fegfeuer, er hält sein Vieh, Wasser, Weide, Feld auch ohne kirchliche Segen und Exorzismen für gesund und fruchtbar, er ist also trotz allen Aberglaubens, dem er noch huldigt, doch erheblich aufgeklärter als der katholische Großvater. Aber sein Leben ist damit zugleich viel ernster und nüchterner geworden. Er hat außer dem Sonntag nur wenige Feiertage. Er kennt keinen Karneval und keine Wallfahrten mehr. Er kann nicht mehr darauf rechnen, von Klostersuppen und Almosen sein Leben im Notfalle zu fristen. Er muß vielmehr wohl oder übel immer die Tatsache im Auge behalten, daß Gemeinde und Genossenschaft nur dann für ihn eintreten, wenn er sich schlechterdings nicht mehr selber weiter helfen kann. Aber eben darum fühlt er sich auch viel mehr als sein Ahnherr für sein und seiner Familie wirtschaftliche Existenz verantwortlich. Und dazu hat er auch eine andere Vorstellung von der Bedeutung seiner Tätigkeit gewonnen. Die Arbeit erscheint ihm nicht mehr als eine zwar sehr löbliche und nützliche, aber dem Singen und Beten der Mönche an Wert nachstehende Beschäftigung, sondern als eine Art Gottesdienst, das Amt nicht mehr als eine Gerechtsame, die es möglichst auszunützen gilt, sondern als ein Dienst, der pünktlich zum Besten der Gemeinschaft zu erfüllen ist. Er kennt das Wort Pflicht noch nicht, aber er hat schon ein feines Gefühl dafür, was Pflicht ist. Es ist daher kein Zufall, daß zuerst in den lutherischen Territorien der ehrbare, nüchterne, deutsche Beamtenstand sich gebildet hat, der bei kargem Gehalt treulich und unbestechlich seine Pflicht gegen den Staat tut. Aber ebenso lebendig wie in dieser strengen Auffassung der Berufsarbeit offenbart sich Luthers Geist in der Leidsamkeit und Geduld, mit der das lutherische Volk schlechte Zeiten, soziale und politische Mißstände erträgt. Die revolutionäre Stimmung, die zu Beginn des 16. Jahrhunderts die Massen beherrschte, ist schon zu der Zeit, als Luther starb, völlig verflogen. Das lutherische Volk zeigt auch unter der schlechtesten Regierung keine Neigung zum Aufruhr. So lange man nur seinen Glauben nicht antastet, fügt es sich in leidendem Gehorsam jedem Unholde und tröstet sich in der bösen Zeit mit seinen besonders zahlreichen Trost- und Kreuzliedern. Damit ist zugleich ein starker Mangel an Initiative in allen Fragen des öffentlichen Lebens gegeben. Die Beseitigung öffentlicher Mißstände eventuell mit Gewalt zu erzwingen gilt dem Lutheraner als ein unverzeihliches

Verbrechen, solche Übel betrachtet er immer nur als eine Heimsuchung, die ihm zur Erprobung seines Glaubens von Gott geschickt sei. So ist sein Charakter in allen wesentlichen Zügen doch geformt und gebildet von Luthers Geist, mag er auch in seinen Fehlern wie in seinen Tugenden sonst noch so zäh die Sonderart seines Stammes und Geschlechtes sich bewahrt haben.

Wo Religion, Sitte und Sittlichkeit so gewaltig sich wandeln, da greift Umsturz und Neuerung auch in den anderen Provinzen des geistigen Lebens alsbald um sich. Die Kunst sieht sich plötzlich alter Ideale und Aufgaben beraubt und veranlaßt neuen Idealen und Empfindungen Gestalt und Ausdruck zu verleihen. Die Wissenschaft findet sich plötzlich neuen Problemen gegenüber, deren Lösung vielleicht die Ausbildung neuer Methoden heischt, und das Unterrichtswesen muß sich notwendig der veränderten Gesamtlage des geistigen Lebens anpassen. — Man darf wohl sagen, daß schon in dem Inhalt der lutherischen Verkündigung ein Antrieb zur Wissenschaft lag. Die nachdrückliche Berufung auf die Bibel machte den Protestanten das Studium der Bibel und der biblischen Sprachen von Anfang an zur besonderen Pflicht, die energische Abkehr von der mittelalterlichen Frömmigkeit, Theologie und Kirchenverfassung ermunterte von selbst zu gelehrter Kritik des Mittelalters und damit zum kritischen Betrieb der Geschichte, und die Aufgabe, die Anhänger des alten Wesens über den neuen Glauben zu belehren und innerlich gefestigte und geistig reife evangelische Lehrer und Prediger zu erziehen, regte von selbst dazu an die neuen Anschauungen systematisch darzulegen und möglichst umfassend zu begründen. Bibelstudium und Sprachstudium wurde daher auch von Luther nicht nur gefordert, sondern auch aufs mächtigste gefördert, der Humanismus in den Dienst der religiösen Reform gezogen, die Geschichtsforschung durch die Begründung einer freilich sehr einseitigen kritischen Geschichtsbetrachtung um ein gewaltiges Stück vorwärts gebracht und zugleich für die protestantische Dogmatik der Boden geebnet. Für die Entwickelung der Wissenschaft im allgemeinen aber war vielleicht noch folgenreicher, daß der Reformator prinzipiell nicht nur der scholastischen Theologie, sondern auch der scholastischen Philosophie den Krieg erklärte. Damit war der Sturz der Scholastik wenigstens vorbereitet und der Anstoß zu einem freien Betriebe der Wissen-

schaft gegeben, mochte auch eine freie Wissenschaft fürs erste in den Lutherlanden nirgends gedeihen.

Wie in dem Betriebe der Wissenschaft, so mußte Luthers Reform aber auch in der Entwickelung des Unterrichtswesens Epoche machen. Auch wenn der Reformator selber um unterrichtliche Fragen sich garnicht gekümmert hätte, hätte sein Unternehmen doch wenigstens zur Aufstellung eines neuen Bildungsideales geführt. Allein er hatte, wie fast alle religiösen Reformer der neuen Zeit, gerade für dies Gebiet das allerlebhafteste Interesse. Mit einer Reform des theologischen Studiums eröffnete er in Wittenberg schon vor den 95 Thesen seine reformatorische Tätigkeit, Reform der Hochschulen und der niederen Schulen forderte er dann mit ausführlicher Begründung 1520 in seiner großen reformatorischen Proklamation an das deutsche Volk, in der Schrift an den Adel, und mit dem niederen und mittleren Schulwesen beschäftigte er sich später noch zweimal ganz speziell in der Schrift, „an die Ratsherren aller Städte deutschen Landes" von 1524 und in „dem Sermon, daß man die Kinder zur Schule halten soll" von 1530. Aber paarte sich mit diesem lebhaften Interesse auch eine entsprechende praktische Begabung für die Schulreform oder gehörte auch er nur zu dem unnützen Volk der pädagogischen Projektenmacher? Die Antwort auf diese Frage ergibt sich schon aus der Betrachtung der drei Leitsätze seines pädagogischen Programmes. Der erste lautet: die Errichtung und Erhaltung von Schulen ist eine Pflicht der weltlichen Obrigkeit; der zweite: alle Kinder, auch die Mädchen, sollen wenigstens Elementarunterricht erhalten; der dritte: die Obrigkeit ist befugt und verpflichtet, die Kinder zur Schule zu zwingen. Ob diese Leitsätze richtig sind, ist noch heute eine viel erörterte Frage. Aber darüber besteht kein Zweifel, daß auf ihnen das ganze moderne Schulwesen beruht, und da die Staatsschule unzweifelhaft zu den Grundlagen der modernen Kultur gehört, so ist Luther als ihr Prophet auch sicherlich zu den Ahnherrn dieser Kultur zu rechnen. Aber der Reformator hat nicht nur der Staatsschule Bahn gebrochen, er hat auch auf den Unterrichtsbetrieb im einzelnen sehr stark eingewirkt. Die Volksschule verdankt ihm die beiden Bücher, die Jahrhunderte hindurch die Hauptlehrbücher der Jugend gewesen sind, die deutsche Bibel und den kleinen Katechismus. Das Gymnasium folgte zwar leider nicht dem von ihm entworfenen Lehrplane, es berücksichtigte im

Unterrichte längst nicht so energisch, wie er es gewünscht hatte, die Mathematika, die Historien und die Musika, aber daß in den lutherischen Ländern und Städten so früh und so glänzend das höhere Schulwesen sich entwickelte, war sicher eine Folge seiner höchst eindringlichen und beredten Ermahnungen insbesondere in der Schrift an die Ratsherrn.

Lag das Interesse für die Schule dem Luthertum gleichsam im Blute, so stand es zu den bildenden Künsten von Haus aus in keinem näheren Verhältnisse. Zwar war Luther keineswegs alles Kunstsinnes bar, aber seine religiöse Reform enthielt keinerlei Antrieb zur Ausbildung eines neuen Stils, sei's in der Architektur, sei's in der Plastik, sei's in der Malerei. Hier war die Gegenreformation dem Protestantismus zweifellos bedeutend überlegen. Sie brauchte jene Künste alle für den Kultus, sie stellte ihnen immer neue Aufgaben, sie regte sie an für die Ideen und Ideale, die das katholische kirchliche Leben beherrschen, immer neue Formen zu finden. Solche Anregung und so reizvolle Aufgaben mußte der Künstler im Luthertum durchaus vermissen. Aber ist diese Armut schon ein Beweis für Armut an geistiger Kraft? Das behaupten hieße doch in blinder Kunstverehrung die eigenartigen Entwickelungsbedingungen des religiösen Lebens übersehen. „Je mehr die Religion sich zur geistigen Reife entwickelt", sagt Eduard von Hartmann mit Recht, „je mehr macht sie sich von der Kunst los als außerstande, ihr Wesen auszudrücken. Und das Endresultat dieses Scheidungsprozesses muß sein, daß die gereifte Religion völlig von dem Anreiz Abstand nimmt, den das ästhetische Scheingefühl ihr verspricht, um sich völlig und ausschließlich auf die Erweckung echt religiöser Wahrnehmungen zu konzentrieren." „Aber indem die rein geistige Religion mit der einen Hand dem Künstler seine spezifisch religiöse Kunst nimmt, bietet sie ihm zum Ersatz hierfür mit der andern Hand eine ganze Welt, die religiös durchatmet ist" und befreit ihn, können wir hinzufügen, zugleich von der Vormundschaft der Religion. Sowohl die Renaissancekunst wie die Kunst der Gegenreformation sind noch finanziell sehr stark von der Kirche abhängig und darum auch in der Wahl und Behandlung ihrer Stoffe aufs stärkste kirchlich gebunden. Mögen die Künstler selber auch vielfach einer ganz heidnischen Lebensauffassung huldigen, so müssen sie doch alle mehr oder weniger dem splendor ecclesiae dienen. Erst durch die religiöse Reform wird diese Fessel gesprengt. Die

Kunst wird mündig. Sie erobert allmählich ein Gebiet des Weltlichen nach dem andern, um es frei von mittelalterlichen und bald auch von antiken Sehgewohnheiten künstlerisch verklärt wiederzugeben. Die Landschaft, das Licht, die Luft, das ganze bunte Alltagsleben der Menschheit all das offenbart ihr jetzt erst recht seinen ästhetischen Reiz. Eine außerordentliche Erweiterung des künstlerischen Horizontes tritt also ein, eine Erweiterung, die sicherlich nicht eine Verarmung, sondern eine Bereicherung des geistigen Lebens bedeutet. Man braucht nur den einen Namen Rembrandt zu nennen. Allein diese Mündigsprechung der bildenden Künste ist doch nur eine indirekte Wirkung der religiösen Reform. Unmittelbar konnte der neue Glaube jedenfalls nur den beiden geistigsten Künsten neue Lebenskraft zuführen, der Musik und der Poesie. Zu ihnen gewann er in der Tat auch alsbald ein inneres Verhältnis, ja in ihnen schuf er eine Art neuen Kunststils, indem er das mittelalterliche Volkslied zum evangelischen Kirchenliede und die mittelalterliche Volksweise zum evangelischen Choral umbildete. An beiden Neuerungen hat Luther den größten Anteil. Seine geistlichen Lieder sind zwar nicht die allerersten, aber die großartigsten und wirksamsten evangelischen Kirchenlieder. In der Form meist noch ganz volksliedartig, sind sie doch in der Stimmung durchaus neu, durch und durch evangelisch. Aber er schuf nicht nur die ersten großen Muster der neuen poetischen Gattung, er sicherte dem Kirchenlied auch, indem er ihm einen festen Platz im Gottesdienste einräumte, eine reiche Entwickelung. Weit geringer ist sein persönlicher Anteil an der musikalischen Reform, welche den Aufschwung des Kirchenliedes alsbald nach sich zog. Er selbst war in musikalischen Dingen doch nicht mehr als ein hochbegabter Dilletant und auch sein getreuer Kantor Johann Walther gehört sicherlich nicht zu den kühnen Pfadfindern im Reiche der Tonkunst. Es charakterisiert beide, daß sie trotz ausgesprochener Vorliebe für den harmonischen Satz doch den eintönigen cantus firmus, der jeder Weiterentwickelung der Musik im Wege stand, für die Liturgie beibehielten. Allein schon dadurch, daß sie dem harmonischen Volksgesange einen Platz im Gottesdienst sicherten, leiteten sie, ohne es zu ahnen, einen folgenreichen Umschwung in der Tonkunst ein. Das Sangesbedürfnis der Gemeinde mußte ganz von selbst dazu führen, daß auch den Musikern die Melodie, die jeder verstand, immer mehr zur Hauptsache und die kunstvolle Kontrapunktik, die nur das

geschulte Ohr genießen konnte, immer mehr zum Beiwerk wurde. Daraus ergab sich notwendig die allmähliche Zurückdrängung der polyphonen Kontrapunktik durch den harmonischen Satz und eine völlige Verschiebung des künstlerischen Interesses, der Musiker sah jetzt seine Stärke in der Erfindung neuer Melodien, nicht mehr bloß in der Kunst des Tonsatzes. Er verwandelte sich aus einem Techniker der Töne mehr und mehr in einen Tondichter: ein Fortschritt von unermeßlicher Bedeutung für die Entwickelung der Tonkunst, der allem Anschein nach schon zu Luthers Zeit sich ankündigte. Denn schon der biedere Johann Walther, der meist sich damit begnügte, mittelalterliche Kompositionen für die neuen Liedertexte zurecht zu schneiden, fühlte gelegentlich, wie es scheint, den Drang, sich als Tondichter zu versuchen. Wenigstens läßt sich für einige seiner Choräle eine mittelalterliche Vorlage schlechterdings nicht nachweisen, darunter gerade für die beiden klassischen Melodien des alten Luthertums, in denen das Wort des Reformators ganz Seele und Ton geworden zu sein scheint, für die Melodien zu „Aus tiefer Not" und zu „Ein feste Burg ist unser Gott", die noch heute ebenso gewaltig, tröstend und überzeugend auf das Herz wirken, wie damals, als sie zuerst erklangen.

Aber wichtiger als die Sprache der Töne ist für das Leben die Sprache der gewöhnlichen Rede. Hat Luther auch für die Entwickelung dieses hohen Kulturgutes etwas geleistet? Den protestantischen Dichtern und Sprachmeistern des 16. Jahrhunderts ist das überhaupt keine Frage. Sie feiern Luther aufs zuversichtlichste nicht nur als Reformator der Kirche, sondern auch als Reformator der deutschen Sprache, ja der Urheber der deutschen Normalgrammatik des ausgehenden 16. und des 17. Jahrhunderts, Johann Klajus aus Herzberg, erklärt geradezu: „die Bibelübersetzung und die anderen Bücher Luthers halte ich nicht für Werke eines Menschen, sondern des heiligen Geistes, der durch einen Menschen geredet hat. Wie der hl. Geist durch Moses und die Propheten in reinem Hebräisch und durch die Apostel griechisch geredet hat, so hat er auch gut deutsch geredet durch sein auserwähltes Rüstzeug Luther. Ohne solche Beihilfe und Führung wäre es nicht möglich gewesen, daß ein Mensch so rein, so treffend, so schön deutsch hätte reden können, zumal unsere deutsche Sprache immer für sehr schwer und allen grammatischen Regeln widerstrebend gegolten hat."

Diese altprotestantische Anschauung klingt noch heute nach in dem unzählige Male wiederholten populären Urteil: Luther ist der Schöpfer unserer neuhochdeutschen Gemein- und Schriftsprache. Aber derartige populäre Urteile sind meist bloße Vorurteile. Gilt das auch von diesem Urteil?

Der Begründer der deutschen Sprachwissenschaft, Jakob Grimm, teilt noch im wesentlichen jene altprotestantische Anschauung. „Luthers Sprache", sagt er, „muß ihrer fast wunderbaren Reinheit, auch ihres gewaltigen Einflusses halber für Kern und Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung gehalten werden, wovon bis auf den heutigen Tag nur sehr unbedeutend, meistens zum Schaden der Kraft und des Ausdruckes abgewichen worden ist. Man darf das Neuhochdeutsche in der Tat als den protestantischen Dialekt bezeichnen, dessen freiheitatmende Natur längst schon, ihnen unbewußt, Dichter und Schriftsteller überwältigte. Unsere Sprache ist nach dem unaufhaltbaren Laufe aller Dinge in Lautverhältnissen und Formen gesunken, was aber ihren Geist und Leib genährt, verjüngt, was endlich Blüten einer neuen Poesie getrieben hat, verdanken wir keinem mehr als Luther."

Allein schon die Mitarbeiter und Nachfolger Grimms haben gerade in diesem Punkte dem Urteil des alten Meisters sich nicht angeschlossen. Bereits Karl Müllenhoff stellte die These auf: Die neuhochdeutsche Sprachniedersetzung beginnt nicht erst mit Luther, sondern schon $1\frac{1}{2}$ Jahrhundert vor Luther in der Kanzlei der luxemburgischen Könige von Böhmen. Luther bezeichnet in der Sprachgeschichte keinen neuen Anfang, sondern nur den Höhepunkt der frühneuhochdeutschen Periode, als deren zeitliche Grenzen die Jahre 1350 und 1650 zu betrachten sind. Die Periode der Sprachgeschichte, deren Ergebnis das heutige Gemein- und Schriftdeutsch ist, beginnt erst um 1650 mit dem Aussterben der altarischen Unterscheidung zwischen Singular und Plural im Präteritum der starken Zeitwörter (Luther: er starb, sie sturben, seit 1650: er starb, sie starben). Aber auch in dem frühneuhochdeutschen Zeitraum von 1518—1650 ist Luthers Sprache keineswegs ausschließlich maßgebend gewesen. Die Hofsprache der fränkischen Fürsten ist noch zu Luthers Lebzeiten für einflußreiche Kreise die höchste sprachliche Autorität und die Sprache der fürstlichen Kanzleien, vorab der kaiserlichen Kanzlei, gilt bis ins 17. Jahrhundert den Grammatikern noch als höchstes Muster. Wenn trotzdem dem Lutherschen Deutsch ein hervorragender Anteil an der sprachlichen Einigung Deutschlands nicht abgesprochen werden kann, so ist es doch nicht gestattet, diesen Erfolg als einen Erfolg Luthers zu bezeichnen. Hätte während des ganzen 17. Jahrhunderts der Schwerpunkt der literarischen Entwickelung nicht in Schlesien und Obersachsen gelegen, und hätte das Lutherschen Schriftdeutsch nicht im 16. und 17. Jahrhundert in wesentlichen Punkten einen so mächtigen Rückhalt in den Kanzleien gefunden, so wäre es kaum durchgedrungen. Das oft unduldsame Pochen der Protestanten auf die Sprache Luthers hat jedenfalls den Sieg der Gemeinsprache eher gehemmt als gefördert.

Aber nicht nur Grimms Anschauung über die Stellung Luthers in der Sprachgeschichte ist beanstandet worden, auch sein Urteil über

den ästhetischen Wert des Lutherschen Deutsch hat lebhaften Widerspruch erfahren. Paul de Lagarde meinte, Luther habe die Bibel einfach in das häßliche sächsische Kanzleideutsch übertragen. Dies Kanzleideutsch aber stehe an Kraft und Schönheit tief unter der deutschen Prosa des 14. und 15. Jahrhunderts. Es liege also gar kein Grund vor, Luther zu den Meistern der deutschen Sprache zu rechnen. Er sagt es nicht geradezu, aber er ist sichtlich gleich etlichen Jesuiten des 17. Jahrhunderts der Meinung, daß der Reformator einer der ärgsten Sprachverderber sei, die Deutschland je gesehen habe.

Diese Übersicht lehrt, daß das Problem „Luther" auch, soweit es ein sprachgeschichtliches Problem ist, noch längst nicht zufriedenstellend gelöst ist. Und eine solche Lösung ist zurzeit auch noch nicht möglich. So lange Luthers Werke nicht vollständig in einem zuverlässigen Texte vorliegen und Luthers Wortschatz und Sprachgebrauch nicht genau festgestellt ist, kann ein abschließendes Urteil über Luthers Deutsch nicht gefällt werden, und so lange die Geschichte der neuhochdeutschen Schriftsprache so wenig erforscht ist, läßt sich auch Luthers Stellung in der Sprachgeschichte nicht ganz genau bestimmen. Was wir wissen, reicht gerade nur aus, um jene so weit auseinander gehenden Meinungen der Gelehrten zu prüfen und die Richtung festzustellen, in welcher voraussichtlich die endgültige Lösung des Problems dereinst erfolgen wird.

Luther hat selber mit aller Entschiedenheit die Vorstellung abgelehnt, daß er der Schöpfer eines neuen Deutsch sei. „Ich habe keine gewisse, sonderliche, eigene Sprache im Deutschen, sondern gebrauche die gemeine, deutsche Sprache, daß mich beide, Ober- und Niederländer (Oberdeutsche und Niederdeutsche) verstehen können. Ich rede nach der sächsischen Kanzlei, welcher nachfolgen alle Fürsten und Könige in Deutschland. Alle Reichsstädte, Fürstenhöfe schreiben nach der sächsischen und unseres Fürsten Kanzleien. Darum ist's auch die gemeinste deutsche Sprache. Kaiser Maximilian, Kurfürst Friedrich, Herzog von Sachsen (Friedrich der Weise), haben im deutschen Reiche die deutschen Sprachen also in *eine* gewisse Sprache gezogen." Diese berühmte Äußerung schwebt Lagarde vor, aber er hat sie gründlich mißverstanden, weil er sich nicht die Zeit genommen hat sie zu prüfen. Luther behauptet hier allerdings: er habe kein neues Deutsch erfunden, es gäbe bereits ein Gemeindeutsch, und zwar schreibe man dieses Gemeindeutsch in den fürstlichen Kanzleien, vorab in der kaiserlichen und in der kursächsischen Kanzlei. Und damit hat er in der Tat ganz recht. In der Kanzlei der luxemburgischen Könige von Böhmen bevorzugte man nachweislich schon vor 1350 ein Schriftdeutsch, das in der Lautgebung zwischen dem Mitteldeutschen und dem Bayrisch-Österreichischen die Mitte hält. Dies luxemburgische Hof- und Kanzleideutsch verbreitete sich dann um die Wende des 14. und 15. Jahrhunderts auch in den böhmischen Nebenländern Schlesien, Nieder- und Oberlausitz. 50 Jahre später unter Kaiser Friedrich III. wurde es auch maßgebend für die Kanzlei der Habsburger, der sich alsbald die Kanzleien der mächtigsten mitteldeutschen Fürsten, die kursächsische, die hessische, die mainzische Kanzlei, anschlossen. Ob dies in Kursachsen, wie Luther dem Anschein nach voraussetzt, die Folge eines förmlichen Abkommens zwischen Kaiser

Maximilian und Kurfürst Friedrich dem Weisen war, ist freilich mehr als zweifelhaft. Fest steht nur, daß man zu Beginn des 16. Jahrhunderts in der kaiserlichen und in der kursächsischen Kanzlei, aber auch in den größeren Städten Obersachsens bei der Lautgebung im wesentlichen den gleichen Regeln folgte. Das ist gewiß eine sehr wichtige Tatsache. Aber man muß sich doch hüten, ihre Bedeutung zu überschätzen. Was die kaiserlichen und obersächsischen Kanzlisten erstrebten und zum Teil auch erreichten, das war Gleichförmigkeit im Lautstande, in der Rechtschreibung und allenfalls auch noch in der Wortbiegung. Der Wortschatz war für sie schon deshalb von geringerem Interesse, weil sie sich immer nur in einem sehr eng begrenzten Kreise von Begriffen und Gedanken zu bewegen hatten, und in der Syntax war für sie durchaus der eigentümliche Kanzleigeschmack maßgebend, der durch das Stichwort Kanzleistil hinlänglich gekennzeichnet ist. Nur auf den Lautstand, die Rechtschreibung und allenfalls auch auf die Wortbiegung konnte dies Kanzleideutsch also Einfluß gewinnen. Aber hat es auch tatsächlich schon vor Luther außerhalb der Kanzleien gewirkt? Diese Frage ist zurzeit noch nicht spruchreif. Nachgewiesen ist bis jetzt Einfluß der Kanzlei nur in Schriftwerken, die von Kanzlisten herrühren. Die Schriftsteller und Buchdrucker des beginnenden 16. Jahrhunderts, die wir genauer kennen, folgen jedenfalls in der Lautgebung, wie auch in der Wortbiegung, nicht der Kanzlei, sondern ihrem heimischen Sprachgebrauche. Es gab also zu der Zeit, als Luther auftrat, tatsächlich keine deutsche Gemein- und Schriftsprache, es gab eine solche Fülle von Dialekten, daß die Leute oft in 30 Meilen Wegs einander nicht verstehen konnten, und daneben nur ein in beschränkten Kreisen für den schriftlichen Verkehr als maßgebend anerkanntes Muster für die Lautgebung, Rechtschreibung und zum Teil auch für die Wortbiegung. Allein eine „gewisse", d. i. feste Sprache war auch diese Kanzleisprache oder Kanzleiorthographie noch keineswegs. Die Kanzlisten durften z. B. selbst in der Rechtschreibung noch so ungestört ihrem persönlichen Geschmacke folgen, daß der oberflächliche Beobachter leicht zu dem Urteile kommen kann: es habe für sie schlechterdings keine sprachliche Regel und Richtschnur gegeben.

Wie stellte sich nun Luther zu dieser Kanzleisprache? Er hat in der Tat, wie er ausdrücklich angibt, in der Lautgebung, Rechtschreibung und Wortbiegung sich im wesentlichen der sächsischen Kanzlei angeschlossen, ja er ist, soviel wir wissen, der erste einflußreiche Schriftsteller, der dies mit vollem Bewußtsein getan hat. Aber im Wortschatze ist er durchaus selbständig, in der Syntax macht er, wie auch Goethe und andere große Schriftsteller, nur in Briefen an Staatspersonen dem Kanzleistil Zugeständnisse, und sogar in der Rechtschreibung und Lautgebung geht er seit 1523 vielfach eigene Wege. Er tritt also wirklich mit vollem Bewußtsein in eine seit geraumer Zeit schon vorhandene sprachliche Einheitsbewegung ein, aber er führt diese Bewegung allererst in die Literatur ein, er verleiht ihr durch die beherrschende Stellung, die er in der Literatur einnimmt, sofort einen außerordentlichen Einfluß und lenkt sie zugleich in ganz neue Bahnen. Er schafft nicht nur allererst eine Art Orthographie, er gibt, ohne es zu wollen, in seinen Schriften das Muster einer deutschen Syntax, für das nicht der Kanzleistil,

sondern die lebendige gesprochene Rede maßgebend ist, und legt endlich den Grund zu dem gemeindeutschen Wortschatz der modernen Schriftsprache.

Aber haben wir damit nicht schon wieder etwas zu viel gesagt? Man hat behauptet, daß schon seit rund 1300 der Import mitteldeutschen Sprachgutes in Oberdeutschland begonnen habe. Zum Beweise dafür erinnert man daran, daß mitteldeutsche Mystiker im 14. Jahrhundert mit großem Erfolge in Oberdeutschland wirkten, daß mitteldeutsche Dichtwerke eben damals in Oberdeutschland einen außerordentlich großen Leserkreis fanden, daß von den vier ältesten deutschen Bibelhandschriften zwei in Hessen, zwei in Böhmen entstanden seien. Aber gegen diese Beweise läßt sich mancherlei einwenden. Es gibt nur einen Mystiker mitteldeutscher Herkunft, der als Schriftsteller Großes geleistet hat, Meister Eckhart. Allein der Nachlaß dieses einen ist noch längst nicht gesichtet, geschweige denn sprachlich untersucht. Was man aber z. B. bei Tauler als mitteldeutsches Sprachgut angesprochen hat, ist nicht mitteldeutsch, sondern oberdeutsch. Auch in der schönen Literatur ist im 15. Jahrhundert von einem Übergewichte Mitteldeutschlands schon nichts mehr zu spüren. Oberdeutschland ist vielmehr in der Literatur, wie auf allen übrigen Gebieten des Kulturlebens dem übrigen Deutschland so überlegen, daß man nach dem natürlichen Laufe der Dinge erwartet, es werde auch auf sprachlichem Gebiete alsbald die Führung übernehmen. Diese Entwickelung ist nicht eingetreten. Vielmehr hat Mitteldeutschland das Übergewicht erlangt, aus dem einfachen Grunde, weil es den ersten Schriftsteller deutscher Zunge hervorbrachte, dessen Werke die ganze Nation mit leidenschaftlichem Anteile las und dessen Wort gewaltiger und nachhaltiger auf sie wirkte, als je das Wort eines Dichters oder Denkers früherer oder späterer Zeiten. Ist also wirklich schon vor Luther mitteldeutsches Sprachgut Oberdeutschland zugeführt worden, so ist dadurch der Lutherſprache in Oberdeutschland nur der Weg bereitet worden. Ganz sicher nachweisbar und augenfällig ist jener Import jedenfalls erst seit Luther. Daß dann während des 17. Jahrhunderts der Schwerpunkt der literarischen Entwickelung in Schlesien und Obersachsen lag, ist der Lutherſprache gewiß zugute gekommen. Allein man darf die Bedeutung dieser Tatsache doch auch nicht überschätzen. Das literarische Deutschland deckt sich damals mit dem protestantischen Deutschland. Für das protestantische Deutschland aber ist die Lutherbibel das Buch der Bücher, das Buch, das jedermann kennt, aus dem alle Schichten der Bevölkerung das Schriftdeutsch erlernen. Die ganze schöne Literatur kann mit diesem einen Buche weder an Tiefe noch Breite des Einflusses konkurrieren. Man könnte nur bezweifeln, ob es immer Luthers Deutsch war, das durch Luthers Bibel so allgemeine Verbreitung fand. Denn im Laufe der Zeiten ist der lutherische Text stark verändert worden. Dialektische Besonderheiten sind in ihn eingedrungen, veraltete Worte und Formen ausgeschieden worden. Allein so bedeutsam diese Änderungen sind, so darf man ihr Gewicht nicht überschätzen. Sie haben in der Hauptsache nur Luthers Grammatik, nicht Luthers Wortschatz betroffen. Es war also doch kein fremder Autor, es war Luther, in dessen Schule die Deutschen bis ins 18. Jahrhundert das Gemeindeutsch sprechen und schreiben lernten.

Es liegt demnach noch immer kein Grund vor, die Ansicht Jakob Grimms, daß Luthers Deutsch die Grundlage der neuhochdeutschen Sprachniedersetzung sei, als veraltet aufzugeben und nach einer neuen Formel zur Bezeichnung von Luthers Stellung in der Sprachgeschichte zu suchen. Man muß nur ergänzend hinzufügen, daß diese Sprachniedersetzung bereits in der Kanzlei der luxemburgischen Könige begonnen hat. Dann wird der Kanzlei nicht genommen, was ihr gebührt. Ihr Verdienst um die neuhochdeutsche Schriftsprache wird voll anerkannt, aber auf sein richtiges Maß zurückgeführt. Denn darüber besteht kein Zweifel, daß die Einheitsbestrebungen der Kanzlei erst dadurch zum Siege gelangten, daß sich der größte Schriftsteller des 16. Jahrhunderts ihnen anschloß. Ebensowenig wird durch Grimms Formel die Tatsache verschleiert, daß Luther in der Grammatik kein Neuerer war und daß seine Sprache den Grammatikern nichts bietet, was sie so interessieren könnte, wie das Aussterben des alten Plurals im Präteritum der starken Zeitwörter, und endlich wird die Formel auch durchaus der Tatsache gerecht, daß unser Schriftdeutsch nicht mehr das Lutherische Schriftdeutsch ist, sondern eine mannigfach abgewandelte Entwickelungsform des Lutherschen Schriftdeutsch. Denn Luthers Deutsch wird darin ausdrücklich nur als Grundlage des heutigen Neuhochdeutsch bezeichnet.

Allein einem einzelnen Menschen einen so außerordentlichen Einfluß auf die Entwickelung der Sprache einräumen heißt etwas viel von dem Sprachforscher fordern. Er wird zum mindesten eine ausreichende Erklärung dieser in der Sprachgeschichte sonst ganz unerhörten Tatsache verlangen. Man könnte eine solche Erklärung, da es sich um ein sprachgeschichtliches Problem handelt, zunächst in gewissen sprachgeschichtlichen Tatsachen finden. Luther war Mitteldeutscher von Geburt. Er gehörte also demjenigen Dialektgebiete an, das vor anderen berufen schien, zwischen Süd und Nord auch sprachlich zu vermitteln und eine für alle Deutschen verständliche Gemeinsprache zu schaffen. Aber wenn er auch im Wortschatze und in der Grammatik nicht dem Gebrauche der Heimat folgte, so band er sich doch keineswegs sklavisch an die angeborene Mundart. Er war gewandert und hatte seines Landmanns vergessen, wie Mathesius sagt. Auf langen Fußreisen hatte er nicht nur Obersachsen und Thüringen, sondern auch die Pfalz, Franken, Bayern, Schwaben kennen gelernt. Dazu hatte er als der allen verpflichtete Gewissensrat der Nation fast täglich Briefe und Anfragen aus allen Teilen und in allen Gezüngen Deutschlands zu lesen und zu beantworten, und endlich traf er täglich an seinem Tische Leute aus den verschiedensten deutschen Gauen, Kursachsen und Meißner, Pommern und Franken, Österreicher und Niedersachsen, Bayern und Schwaben. Er hatte also reichlich Gelegenheit, aus anderen Mundarten zu lernen und sein Deutsch zu einer allen verständlichen Gemeinsprache umzubilden. Allein solche Gelegenheiten sind nur dem günstig, der sie zu nutzen weiß. Das verstand Luther. Er übte mit angeborenem Talente die Kunst, „den Leuten aufs Maul zu sehen", beobachtete mit gutem Blicke, wie die einzelnen deutschen Stämme beim Sprechen die Lippen bewegten, und ahmte daher auch gerne die Mundarten selber nach. Indes all diese Tatsachen reichen doch nicht aus, den großen Erfolg des Lutherschen Deutsch zu erklären. Sie zeigen nur, wie sehr der Refor-

mator schon durch seine Herkunft und angeborene Begabung zu seiner sprachlichen Mission befähigt war. Aber sie tragen nichts bei zur Lösung des eigentlichen Problems, zur Beantwortung der Frage, wie es kam, daß Luther den Deutschen auch sprachliche Autorität wurde. Diese Frage ist, wie es scheint, eine Frage der literarischen Ästhetik. Noch heute erlangt ein Schriftsteller nur dann Einfluß auf die Schriftsprache, wenn sein Stil dem Geschmacke der Zeitgenossen entspricht. Also ist wohl auch der Erfolg der Lutherspracheein Erfolg des Schriftstellers und Stilisten Luther? Diese Annahme liegt in der Tat recht nahe. Denn was man auch immer an dem Reformator aussetzen mag, als Schriftsteller und Stilisten muß man ihn wohl oder übel gelten lassen. Wer kommt ihm allein schon an Umfang der Stimme gleich? Alle Töne, vom wildesten Zornesausbruch bis zum zartesten Ausdruck der Andacht und Liebe, vom feierlichsten Pathos bis zur burleskesten Komik sind ihm gleich geläufig. Ob er schilt, scherzt, höhnt, spottet, klagt, anklagt, ermahnt, belehrt, tadelt, zürnt, immer überrascht er durch eine unerhörte Fülle und Kraft des Ausdrucks, einen wahrhaft unerschöpflichen Reichtum origineller und doch ganz ungesuchter Gleichnisse und Bilder, einen geradezu erstaunlichen Vorrat von drastischen Sprüchwörtern. Dabei ist sein Wortschatz, obgleich er kein ängstlicher Purist ist, doch reiner deutsch als der aller anderen großen deutschen Schriftsteller, und auch sein Satzbau, obgleich auch er sich noch manche lateinischen Konstruktionen gestattet, doch besser deutsch, als der all seiner deutschschreibenden Zeitgenossen. Nur in der Gedankenentwickelung verrät sich auch in seinen Schriften, daß er kein Organisator ist. Meist begnügt er sich, seine Behauptungen numeriert, wie Thesen einer Disputation, in oft etwas regelloser Anordnung aufmarschieren zu lassen und sie unbekümmert um Wiederholungen und Abschweifungen Stück für Stück zu beweisen. Die bequeme Form der akademischen Disputation, die in einer nicht streng geordneten Folge von Thesen das Beweisziel zu gewinnen sucht, erscheint ihm offenbar auch am angemessensten für die schriftliche Erörterung. Aber dieser Mangel hängt eng mit einem charakteristischen Vorzuge seines Stiles zusammen. Die Gewohnheit, den Gegner immer wie in einer Disputation gegenwärtig zu denken, gibt seinen Darlegungen den leidenschaftlichen Impuls, die Lebendigkeit, Frische und Unmittelbarkeit des mündlichen Kampfgespräches. Daher die ungeheure Wucht namentlich seiner großen Anklageschriften, in denen er in der Tat ganz, wie er selbst einmal sagt, einem unruhigen, stürmischen Fechter gleicht, der mit Donner, Blitz, Wind, Erdbeben und Feuer streitet. Allein wenn wir dem Schriftsteller Luther auch alle Ehre widerfahren lassen, so müssen wir doch fragen: war es wirklich nur die Kraft und Schönheit seines Stiles, die seine Sprache den Deutschen vorbildlich erscheinen ließ? Dagegen sprechen doch wieder einige sehr gewichtige Tatsachen. Zunächst die Beobachtung, daß von allen seinen Büchern eine Übersetzung, die deutsche Bibel, und ein Schulbuch, der kleine Katechismus, den größten Einfluß auf die Entwickelung der Sprache gewonnen haben, beides gewiß großartige Leistungen, aber doch nicht die Bücher, in denen der Stilist Luther sich in seiner ganzen Originalität und Größe zeigt. Und dazu kommt der merkwürdige Umstand, daß er schon auf die literarische Produktion zu wirken begann, ehe noch sein Stil sprachlich

und literarisch voll ausgereift war. Erschienen noch 1518, als er seine ersten deutschen Sermone in den Druck gab, in Deutschland erst 150 Bücher in deutscher Sprache, so stieg ihre Zahl bereits 1519 auf 260, 1520 auf 570, 1521 auf 620, 1522 auf 680, 1523 auf 935, 1524 auf 990. Beweis genug, daß es nicht die Form, sondern der Inhalt seiner deutschen Schriften war, der die Nachfrage nach deutschen Büchern sofort gewaltig steigerte. Der Inhalt interessierte jedermann und sollte jedermann interessieren. Darum schrieb er selbst deutsch, darum entschlossen sich auch Humanisten und Gelehrte, die bisher nur lateinisch geschrieben hatten, wie Ulrich von Hutten und Karlstadt, jetzt auch deutsch zu schreiben. Darum wurde der literarische Kampf, den er hervorrief, zum guten Teile in deutscher Sprache geführt, darum fühlte man alsbald auch das Bedürfnis, den Gottesdienst zu verdeutschen und die Bibel in einer deutschen Übersetzung aus den Ursprachen zu lesen. Aus alledem erhellt zur Genüge: die eigentümliche Stellung Luthers in der Sprachgeschichte ist eine Konsequenz seiner besonderen Stellung in der allgemeinen Entwickelung. Er ist den Deutschen Autorität auch in sprachlichen Dingen geworden, weil er ihnen höchste Autorität in Fragen des Glaubens und der persönlichen Lebensführung war. Wäre er nicht religiöser Reformator gewesen und hätte er nicht dem evangelischen Deutschland in der Bibel ein Buch hinterlassen, das wegen seiner religiösen Bedeutung unwillkürlich auch als sprachliches Muster betrachtet wurde, so hätte er niemals einen so gewaltigen Einfluß auf die Entwickelung der Gemein- und Schriftsprache erlangt. Daß er zu dieser sprachlichen Mission glänzender befähigt war, als irgend ein Zeitgenosse, daß er als Schriftsteller und Stilist in Deutschland damals nicht seinesgleichen hatte, hat allerdings mächtig zur Verstärkung dieses Einflusses beigetragen, aber entscheidend war doch das ungeheuere Ansehen, das er als Reformator, und die Autorität, welche seine deutsche Bibel als Religionsbuch genoß.

Diese Darlegungen zeigen, daß das Problem Luther, auch soweit es ein Kulturproblem ist, nur lösbar ist, wenn man sich immer gegenwärtig hält, daß Luther religiöser Reformator war. Nur wer den Reformator Luther versteht, wird auch den „Kulturheros" Luther verstehen. Wer nur den deutschen Mann Luther kennt oder Luther als Übermenschen zu begreifen sucht, wird dem ganzen Luther nie gerecht werden, denn er betrachtet den Reformator im Lichte moderner Ideen, in dem sein Bild notwendig verzerrt erscheinen muß. Auch läßt er Luther die Gerechtigkeit nicht widerfahren, die jeder Mensch für sich beansprucht, nämlich, daß sein Wesen und Wirken nach der Idee beurteilt werde, in der er selbst den prägnanten Ausdruck für die Richtung und den Ertrag seiner Lebensarbeit findet. Diese Idee aber ist bei Luther die Idee des Prophetentums. Als ein Prophet von Gott gesandt, „auszurotten und zu zerstören, zu verderben und niederzureißen, zu bauen und zu pflanzen" hat er sich gefühlt, als

ein Prophet hat er den Seinen gegolten. Beachtet man dies, dann begreift man nicht nur jene eigentümliche Mischung von tiefster Demut und stolzestem Berufsbewußtsein, die uns in seinen Äußerungen über den Wert und die Bedeutung seiner Person und Arbeit entgegentritt, dann kann man auch allererst den ungeheuren Eindruck nachempfinden, den sein Wort und Wesen auf Mit- und Nachwelt hervorrief. Jenen Eindruck nachempfinden aber heißt den „Kulturheros Luther" verstehen.

Übersicht über die Literatur.

Genauere Angaben im Theologischen Jahresberichte, Zeitschrift für Kirchengeschichte, Vierteljahrsschrift für Geschichte Bibliographie, Revue d'histoire ecclésiastique und bis 1903 bei Köstlin-Kawerau, Martin Luther, sein Leben und seine Schriften 1902/3. Vgl. auch W. Köhler, Katholizismus und Reformation 1905.

I. Das alte Lutherbild.

S. 2 Lutherdramen z. B. von Zacharias Werner (Die Weihe der Kraft)', Pöschel, Devrient, Trümpelmann, Henzen, Mastropasqua, Bartels (Trilogie), Dieterich, Strindberg (Die wittenbergische Nachtigall), vgl. auch Goethe (Götz von Berlichingen). Romane und Epen z. B. von Wildenhahn, Schücking, Konrad von Bolanden, Nunez de Arce (la vision di Fray Martino, Deutsch von Fastenrath).

S. 3 vgl. die historisch entschieden treueren Entwürfe Rietschels im Dresdner Albertinum.

S. 4 über die Lutherbilder vgl. auch Bauer in Christliche Welt 17, S. 1211 ff.

S. 6 vgl. Dürers Nachlaß herausgegeben von Lange und Fuhse S. 66.

S. 8 Mathesius, Historien von des Ehrwürdigen M. Luther, Anfang 2c. 1565. Joh. Gerhard, Loci theologici 22 § 200, 291. Gottfried Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie 1 (1740), S. 653 ff. Mosheim, Kirchengeschichte (Deutsche Ausgabe) 5, S. 144. Motz, Luther, 1796. Henke, Kirchengeschichte, 3. Teil. Herder, Briefe zur Beförderung der Humanität nr. 18, Gedicht „Deutschlands Ehre". vgl. auch R. Eckart, Luther im Urteil berühmter Männer 1905. Frank in Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie 48, S. 464 ff.

S. 11 vgl. Cochlaeus, Commentaria de actis M. Lutheri 1549. Laubenberger, Römischer Beelzebub. Caspar Ulenberg, Historia de vita Lutheri. M. Conrad Andreae (= Vetter S. J.), Zwölf unterschiedliche Traktätlein, 1600; Derf., Zweihundert Luther 1602. Pallavicini, Istoria del concilio di Trento, 1656. Eusebius Engelhard, Lucifer Wittenbergensis, 1747. Bruno Schön, Martin Luther auf dem Standpunkte der Psychiatrie, 1874. Ignaz von Döllinger, Die Reformation, 3 Bde. 1846. Maraval, Le protestantisme au XVIe et au XIXe siècle, 3. Bd. 1901 Evers, Martin Luther, 6 Bde. 1883—91.

S. 17 Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters, 8 Bde. G. Ellinger, Ph. Melanchthon, 1902. H. Barge, Andreas Bodenstein von Karlstadt, 1904/5, 2 Bde. Lang, Der Evangelienkommentar Butzers, Studien zur Geschichte der Theologie, 1900.

S. 18 Nik. Paulus, Johann Tetzel, 1899. Derselbe, Bartholomäus Arnoldi von Usingen, Straßburger Theolog. Studien 1, 3, 1893. Usingen, Polemica de S. Eucharistiae Sacramento ed. Duynstee, 1903. Nik. Paulus, Caspar Schatzgeyer 1898. Derselbe, Die deutschen Dominikaner im Kampfe gegen Luther, Erläuterungsband zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes, 1903. A. Marko, Joh. Mensings Lehre von der Erbsünde und Rechtfertigung, 1903. M. Spahn, Cochläus, 1898. L. Lemmens, Pater Aug. Alveld, 1899. — Über Seb. Franck vgl. Hegler, Geist und Schrift bei Seb. Franck, 1892. Die außerordentlich umfangreiche Literatur über die Täufer und ihre Gesinnungsverwandten verzeichnet Karl Müller, Grundriß der Kirchengeschichte 2, S. 187.

S. 19 über den Taufort vgl. Größler in Mansfelder Blätter 17, S. 179, über die Georgenburse O. Clemen, Beiträge zur Reformationsgeschichte 2, S. 3; über Konrad Hutter Derselbe ebd. 2, S. 1. Über die Romreise: Nik. Paulus in Histor. Jahrbuch 1891, S. 68, 314; 1901, S. 110. Kawerau in dtsch. ev. Blätter 1901, S. 79. Hausrath, M. Luthers Romfahrt, 1894. Elze, Luthers Reise nach Rom, 1899. Türk, Luthers Romfahrt, 1897. Über Ein feste Burg: Tschackert in Neue kirchliche Zeitschrift 14, S. 747 ff, 15, S. 246 ff, Theolog. Literaturblatt 26, S. 17 ff. Dieterich in Beiträge zur hess. Kirchengesch. I, S. 233 ff. H. Größler in Mansfelder Blätter 17, S. 113 ff. Derf., Wann und wo entstand das Lutherlied: Ein feste Burg? 1904. Max Herrmann, „Ein feste Burg ist unser Gott", 1905. Spitta in Monatschrift für Gottesdienst 10, S. 171; Derselbe, „Ein feste Burg ist unser Gott", 400 S. 1905.

II. Luthers Entwickelung.

S. 24 die Randbemerkungen sind gedruckt Weim. Ausg. Bd. 9, die Predigten Bd. 4, andere, von Poliander nachgeschriebene, Bd. 9. Die Vorlesung über Römer ist nur teilweise gedruckt, in einer im Buchhandel nicht erhältlichen Ausgabe. Die Vorlesungen über Galater und Hebräer harren noch des Druckes.

S. 30 Denifle, Luther und das Luthertum, 2. Aufl., Bd. 1, 1 und 1, 2.

S. 35 Ludwig Keller, Staupitz. 1888. H. Barge, Andreas Boden-

stein von Karlstadt, 2 Bde. 1904/5. Kampschulte, Die Universität Erfurt in ihrem Verhältnis zu dem Humanismus und zu der Reformation 2 (1860), S. 31 ff. Vorreiter, Luther im Ringen mit den antichristlichen Prinzipien der Revolution 1860. Werkshagen, Luther und Hutten, 1888. Reindell, Luther, Crotus und Hutten, 1890. W. Köhler, Luthers Schrift an den Adel im Spiegel der Kultur- und Zeitgeschichte 1895. Meltzer, Luther als deutscher Mann 1905.

S. 42 Lea, A history of auricular confession and indulgences in the Latin church vol. 3, 1896. Th. Brieger, Das Wesen des Ablasses am Ende des Mittelalters, 1897; Derf. „Indulgenzen" in Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche Bd. 9, S. 76 ff. Nik. Paulus im Katholik, 1899, Zeitschrift für kath. Theologie 1899, 1900. A. Kurz, Die kath. Lehre vom Ablaß vor und nach dem Auftreten Luthers, 1900. Loofs, Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte 4. Aufl. 1906, S. 475 ff. A. Gottlob, Kreuzablaß und Almosenablaß, 1906 (nicht mehr benutzt).

S. 46 Aloys Schulte, Die Fugger in Rom, 2 Bde. 1904. Kalkoff in Archiv für Reformationsgeschichte Bd. 1, 4.

S. 52 Th. Brieger in Zeitschrift für Kirchengeschichte 11, S. 112 ff, Derf. ebd. 15, S. 202 ff. Karl Müller, Luthers römischer Prozeß ebd. 24, S. 46 ff. Paul Kalkoff, Zu Luthers römischem Prozeß, ebd. 25, S. 90 ff, 273 ff, 399 ff, 503 ff. Derselbe, Forschungen zu Luthers römischem Prozeß, Bibliothek des preuß. histor. Instituts in Rom, Bd. 2. 1905. Die Akten: H. Lämmer, Meletemata Romanorum Mantissa, 1875. Aloys Schulte in Quellen und Forschungen aus italien. Archiven 6, S. 32 ff, 174 ff, 374 ff.

III. Luthers Persönlichkeit.

Die 2. Auflage der 2. Hälfte des Werkes von Denifle ist eben erschienen mit einer Beigabe von Anton Maria Weiß, Lutherpsychologie, Mainz 1906. Aus der Literatur über Denifle: Merkle in Deutsche Literaturzeitung 1904 nr. 20; Kawerau in Studien und Kritiken 77, S. 450 ff, 605 ff. Seeberg, Luther und das Luthertum in der neuesten katholischen Beleuchtung, 1904; Kolde, Pater Denifle, 1904; Walther, Denifles Luther eine Ausgeburt römischer Moral, 1904, vgl. auch Walther, Für Luther wider Rom, 1906.

S. 63 O. G. Schmidt, Luthers Bekanntschaft mit den römischen Klassikern, 1883; dazu: Zeitschrift für Kirchengesch. 8, S. 298 f. Schäfer, Luther als Kirchenhistoriker. W. Köhler, Luther und die Kirchengeschichte, 1900.

S. 67 vgl. z. B. Dürers Nachlaß herausgegeben von Lange S. 240, 292 ff, 310 ff.

S. 70 vgl. die neu entdeckte Sammlung des Mathesius, herausgegeben von E. Kroker, Luthers Tischreden in der Mathesischen Sammlung, 1903.

S. 78 Fr. Küchenmeister, Luthers Krankengeschichte, 1881. Kawerau, Vom kranken Luther in deutsch-evangelische Blätter 1904, Bd. 29, S. 303 ff.

S. 81 H. Grisar S. J., Der gute Trunk in den Lutheranklagen. Histor. Jahrbuch 26, S. 479 ff, auch separat erschienen. Predigten

Luthers gegen die Trunksucht z. B. Erlanger Ausgabe 2. Aufl. 28, S. 290 ff., 9, S. 322.

S. 86 der Brief Melanchthons im Original zuerst publiziert von Meyer, Sitzungsberichte der Münchener Akademie, histor. philolog. Klasse, 1876, S. 601 ff. A. Kirsch, Melanchthons Brief über Luthers Heirat an Camerarius, 1900. Die Übersetzung des Briefes ist an mehreren Stellen strittig und eine Entscheidung oft sehr schwierig, vgl. Walther, Für Luther, S. 660 ff. Wo eine für Luther günstigere oder ungünstigere Auslegung möglich ist, habe ich im Text die ungünstigere absichtlich vorgezogen.

S. 88 Die Echtheit des Briefes an Campegi ist von Brieger bezweifelt worden, sie wird aber bestätigt durch den Bericht Campegis an die Kurie vom 5. Juli 1530, publiziert von Ehses in Röm. Quartalschrift 17, S. 358 ff.

S. 89 E. Kroker, Catharina von Bora, 1906 (nicht mehr benutzt).

S. 91 Rockwell, Die Doppelehe des Landgrafen Philipp von Hessen 1903.

S. 96 Kawerau, Luther und Melanchthon in dtsch.-ev. Blätter 1903, 28, S. 29 ff.

IV. Der Denker und Prophet.

Vgl. im allgemeinen Julius Köstlin, Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwickelung, 2. Aufl. 1901. Harnack, Lehrbuch der Dogmengeschichte [3] Bd. 3. W. Wundt, Ethik 1 [3], S. 363 ff. Dilthey in Archiv für Gesch. der Philosophie 5, S. 330 ff.

S. 103 Korpatscheck, Occam und Luther in Beiträge zur Förderung christlicher Theologie 4, 1900.

S. 105. Wernle, Die Renaissance des Christentums, 1904; vgl. von Bezold, Deutsche Geschichte S. 228 ff. Dilthey a. a. O. S. 107. Marcus von Weida siehe Paulus in Zeitschrift für kath. Theol. 26, S. 251. Michaelsapokalypse vgl. Haupt, Ein oberrheinischer Revolutionär aus dem Zeitalter Maximilians I. Westdeutsche Zeitschrift, Ergänzungsband 8, 1893. Sebastian Brant, Narrenschiff, Kap. 105, von Dilthey a. a. O. und anderen falsch zitiert.

S. 113 ff. vgl. Thieme, Die sittliche Triebkaft des Glaubens, 1895. Kapp, Religion und Moral im Christentum Luthers, 1902. Eger, Die Anschauung Luthers vom Beruf, 1900. Max Weber, Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus im Archiv für Sozialwissenschaft Bd. 21, S. 35 ff.

S. 116. A. Ritschl, Geschichte des Pietismus 1, S. 36 ff. E. Tröltsch, Protestantisches Christentum und Kirche in die Kultur der Gegenwart 1, 4, S. 253 ff.

S. 118. Richard Scholz, Die Publizistik im Zeitalter Philipps des Schönen und Bonifaz' 8, 1903. R. Seeberg, Die Theologie des Johannes Duns Skotus, 1900. O. Clemen, Johann Pupper von Goch, Leipziger Studien zur Geschichte 2, 1896.

S. 122. Frank G. Ward, Darstellung und Würdigung der Ansichten Luthers vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben in Conrads Sammlung nationalökon. Abhdl., Bd. 21, 1898. Erich

Brandenburg, Luthers Anschauungen vom Staat und von der Gesellschaft, Schriften des Vereins für Reformationsgesch. 1901. G. Jäger, Politische Ideen Luthers und ihr Einfluß auf die innere Entwickelung Deutschlands, Preuß. Jahrbücher 1903. E. Ehrhardt, La notion du droit naturel chez Luther in Études de théologie et d'histoire en hommage à la faculté de théologie de Montauban, 1901, S. 285 ff. E. Tröltsch, Vernunft und Offenbarung bei Johann Gerhard und Melanchthon, 1891.

S. 124. Karl Rieker, Die evangelische Kirche in Deutschland in ihrer rechtlichen Stellung, 1893. Th. Brieger, Die kirchliche Gewalt der Obrigkeit nach der Anschauung Luthers, Zeitschrift für Theologie und Kirche 2, S. 513 ff. B. Beß, Luther und das landesherrliche Kirchenregiment 1894. Nik. Paulus, Luther und die Gewissensfreiheit, „Glaube und Wissen", Heft 4, 1905. W. Köhler, Reformation und Ketzerprozeß, 1901.

V. Der Begründer einer neuen Kultur.

S. 132 Zahl der Kirchen, Geistlichen, Mönche vgl. Loffen, Cölnischer Krieg 1, S. 155 ff., Krafft in Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins 6, S. 252 (Bericht des Peter Blomevenna); Myconius historia reformationis S. 7; siehe auch Karl Müller, Grundriß der Kirchengesch. 2, S. 283, Janssen, Gesch. des deutschen Volkes 1, S. 703 ff. Über das Bettlerunwesen vgl. Uhlhorn, Gesch. der christl. Liebestätigkeit, Bd. 2.

S. 134. vgl. Uhlhorn a. a. O., Bd. 3. Ordnung des gemeinen Beutels zu Wittenberg bei Barge, Karlstadt 2, S. 559 f. Wittenberger Ordnung bei Sehling, Kirchenordnungen 1, S. 696 ff.

S. 136. Über die sittlichen Zustände vgl. Janssen, Geschichte 1, S. 706 ff. Hashagen in Westdeutsche Zeitschrift 1904, 2. Heft. Cölner Provinzialkonzil von 1536 bei Hartzheim, Concilia Germ. 6, S. 235. Akten der Visitation in Jülich und Ravensberg von 1533 bei Cornelius, Münsterscher Aufruhr 1, S. 225 ff. Riezler, Gesch. von Bayern, Bd. 4—6. Oskar Meyer, Studien zur Vorgeschichte der Reformation, Histor. Bibliothek 14, 1903.

S. 137. vgl. Schauenburg, Hundert Jahre oldenburgischer Kirchengeschichte, 4. Bd. 1903. Cardauns, Die Lehre vom Widerstandsrecht des Volks im Luthertum und Calvinismus 1903.

S. 140. O. Albrecht, Einleitung zu der Schrift an die Ratsherren. Weimarer Ausgabe 15, S. 9 ff

S. 143. Müllenhoff und Scherer, Denkmäler deutscher Poesie und Prosa. 2. Aufl. S. XXVIII ff. Heinrich Rückert, Geschichte der deutschen Sprache, 2. Bd., 1875. Scherer, Zur Gesch. der deutschen Sprache. 2. Aufl., S. 13 f. Paul Pietsch, Martin Luther und die hochdeutsche Schriftsprache, 1883. Friedrich Kluge, Von Luther bis Lessing, Sprachgeschichtliche Aufsätze, 4. Aufl. 1904. Edward Schröder im Göttinger Gelehrt. Anzeigen 1888, 1, S. 249 ff. Konrad Burdach, Die Einigung der neuhochdeutschen Schriftsprache, 1884; Derselbe, Zum Ursprung der neuhochdeutschen Schriftsprache, Abhandlungen der Berliner Akademie, 1903, S. 1 ff. Wülker in Germania 28, S. 191 ff. Carl Franke, Grundzüge der Schriftsprache Luthers, 1888, Neues Lausitzisches Magazin Bd. 64. Lagarde in Göttinger Gelehrt. Anzeigen 1885, 2.

Berichtigungen.

S. 83 im Petitsatz Z. 13 bei „u. s. w." ergänze folgende durch ein Versehen ausgefallene Worte: „Wenn Luther im März 1523 in Schweinitz vor der Mahlzeit sich erbrach, so beweist das nicht, daß er während der Mahlzeit an Grüneberger Wein sich berauscht hatte, sondern daß er damals an verdorbenem Magen litt, und wenn jenes Erbrechen sich damals täglich wiederholte, so folgt daraus nicht, daß er sich jeden Tag bis zum Übelwerden betrank, sondern daß er damals krank war. Aber hat er nicht einmal einen Brief mit den vielsagenden Worten unterschrieben Doctor plenus (der volle Doktor)? Der Brief ist glücklicher Weise noch im Originale vorhanden. Er ist schlecht zu lesen. Aber soviel steht fest, daß die Lesart plenus lediglich dem Scharfsinne des Konvertiten Evers zu verdanken ist. Schon ein Blick auf das Facsimile lehrt, daß Luther sicher nicht plenus geschrieben hat, sondern aller Wahrscheinlichkeit nach Dr. Johannes, den Namen seines Söhnchens Hans, an dessen Paten der Brief gerichtet ist. Ganz sicher ist das Wort wegen der Tintenflecken nicht zu entziffern."

S. 86, Z. 4 von unten korrigiere: „vielleicht hat dieser häufige Verkehr mit den Nonnen ihn, obgleich er ein edler und wackerer Mann ist, verweichlicht."

Z. 2 von unten: statt „ungütige" lies unzeitgemäße.

Druck von Th. Hofmann in Gera.

This book should be returned to the Library on or before the last date stamped below.

A fine is incurred by retaining it beyond the specified time.

Please return promptly.

JAN 3 '67 H

CANCELLED

306727

CANCELLED

Ger 1715.71
Luther im Lichte der neueren Forsch
Widener Library
002441668
3 2044 086 048 022